

7011
TESIS
4847
Unversidad del Salvador
Facultad de psicología

LO REAL,
LA CIENCIA
Y LA CREENCIA

Sus relaciones desde el punto de vista del Psicoanálisis



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

Ana María Gómez

1995

BIBLIOTECA
R.P. ERNESTO DANN OBREGÓN, S.J.
UNIVERSIDAD DEL SALVADOR

Índice

Tomo I

Introducción	2
Capítulo I Desde lo real a la realidad	6

Tomo II

Capítulo II El avance de la ciencia sobre lo real	165
Capítulo III La ciencia genera creencia	260

Apéndices

A	303
B	307
C	309
D	317
E	319
F	321

Gráfico	323
---------	-----

Referencias Bibliográficas	324
----------------------------	-----



UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

INTRODUCCIÓN



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

Es necesario aclarar que el trabajo de esta tesis parte de un punto de vista epistemológico específico: el psicoanalítico.

Creemos que para poder abordar cualquier orden de problema en el campo del pensamiento es necesario, en primer lugar, determinar el sistema de coordenadas que regularán la trayectoria y el recorrido que se proseguirá. El punto cero de nuestro sistema de coordenadas se funda, entonces, en la teoría psicoanalítica. El eje de las abscisas y el eje de las ordenadas, se irá construyendo en cada capítulo o acápite, según el tema puntual lo requiera con el aporte de otros campos del pensamiento: la filosofía, la física actual, la biología, la sociología, la epistemología etc.

Más allá de ese primer cuadro ordenador, y poniendo nuevamente en el punto cero el psicoanálisis, una de las variables será la ciencia y la otra lo real. La curva que se irá construyendo dará como resultante la creencia. Y ello es lo que nos permite enunciar ya nuestra hipótesis de trabajo:

Ante el enigma que le ha planteado lo real en todas sus posibilidades de manifestación, el hombre ha ido -a través de los siglos- construyendo distintos sistemas de pensamiento y distintos contenidos de creencia. Ante el interrogante mayor que lo real y la realidad le planteaban, el humano ha generado mitos, sistemas filosóficos, arte, ciencia, en suma: cultura.

A partir de la modernidad y hasta nuestros días, la ciencia va ocupando un lugar diferente en el mundo humano.

ANTE LOS ENIGMAS DE LO REAL, LAS RESPUESTAS DE LA CIENCIA GENERAN CREENCIA.

Enigmas de lo real que nunca cesarán. Es más, que a medida que la ciencia hace camino se van ampliando y complejizando.

El progreso de la ciencia sorprende a los humanos y desde esa sorpresa se dejan capturar en un envolvente espiral de credibilidad necesaria, en una estructura de creencia que llega hasta a imponerles pseudo-rituales.

Nuestra metodología de trabajo consistirá en definir con la mayor precisión posible las dos variables antes señaladas: lo real y la ciencia para luego, a partir de especificar lo que se refiere a la creencia, demostrar como en el entrecruzamiento de una y otra variable se van definiendo puntos que configuran la resultante de ese sistema y que, por lo tanto, comprobarán nuestra hipótesis primera que, reiteramos, pretende sostener:

ANTE LAS INCÓGNITAS QUE PLANTEA LO REAL, LA CIENCIA VA CONFIGURANDO UN SISTEMA DE CREENCIAS.

Para llevar a cabo nuestra demostración, nos proponemos buscar auxilio en las lenguas atinentes y específicas de otros campos, en este caso, la lógica matemática. Diremos entonces que nuestra hipótesis parte de la posibilidad de ser derivada de dos axiomas:

- 1) Existe lo real
- 2) Existe la ciencia

De allí, y al modo de un teorema - última fórmula de una demostración - pretendemos llegar a probar que porque existen lo real y la ciencia, esta última, en relación a la primera, engendra un peculiar sistema de creencias.

Nos propondremos entonces, que el enunciado revista la categoría de ser demostrable, y al mismo tiempo ser derivable de los axiomas.

Desde este punto de vista, lógico - matemático - pretendemos que nuestras conclusiones sean consecuencias lógicamente necesarias de los supuestos iniciales. Los axiomas esenciales -1 y 2 -no están cuestionados en el nivel semántico, por lo cual no se hace de ellos cuestión de verdad o falsedad.

Sin embargo, nuestro criterio de verdad tampoco estará ausente, porque nuestro sistema es consistente a partir de sus axiomas, o sea no se dará el caso de que una fórmula y su negación sean ambas teoremas, sino que los axiomas de los cuales partimos ("Existe lo real", "Existe la ciencia") no admiten su negativa como posibles teoremas. Desde allí, nuestra fórmula de llegada: "Las respuestas de las ciencias a lo real engendran creencias", es decidible porque puede ser demostrada.

Nuestro método de trabajo será necesariamente, en primer lugar, hipotético deductivo; en segundo lugar, operará por contraste, confrontaciones y comparaciones conceptuales entre diversos autores. Nos valdremos de la esencia de las palabras en su origen, o sea de su etimología para tratar de unificar sentidos. Pretenderemos no perder de vista al decir del 'qué', especificar 'quién', 'cómo', 'cuándo' y 'dónde' como necesario punto de ubicación. Como ya lo hemos expresado, más allá de la lógica interna que sostiene a un texto, éste pretende también sostenerse en cierta lógica explícita, al menos en su planteo inicial. En última instancia y como lo dice nuestro subtítulo este trabajo está planteado desde la perspectiva del Psicoanálisis, atravesado por su teoría y sostenido por su clínica, por lo cual no desdeñamos las eventuales referencias a la misma.

Nuestro objetivo insoslayable es la demostración de nuestra hipótesis: establecer la relación necesaria, clara y evidente que nos permite afirmar que el avance de la ciencia sobre lo Real genera creencia. Ese configura nuestro punto de llegada.

¿Cuál pretende entonces, ser nuestro aporte?. Llegar a señalar como esta creencia, creencias, o sistemas de las mismas van ganando lugar y con qué consecuencias, en términos pronósticos o presuntivos. La limitación que se nos impone es que desde el Psicoanálisis sólo podemos dar cuenta de las particularidades, o cuanto más de la sumatoria de ellas en términos de casuística. El resto queda al cuidado de la sociología, que no es nuestro campo. No queremos olvidar que es ésta una tesis de doctorado en Psicología y que dentro del campo psicológico elegimos un ámbito restringido: el del Psicoanálisis. Entonces, en primer lugar nos dirigimos y ponemos nuestro trabajo en consideración de quienes se ocupan de la psiquis humana en general y pretendemos que sea lo suficientemente amplio y claro para no quedar reducidos a jergas excesivamente oscuras. Es necesario tener en cuenta que la ciencia de la *psykhé*, 'alma', cuenta con varios siglos de historia.

No podemos desoír tampoco que estamos elaborando este trabajo en el fin del milenio donde los avances y desarrollos son extraordinariamente profusos y rápidos, en algunas circunstancias mucho más que la rapidez de sus comunicaciones. Por lo cual no podemos pretender ser exhaustivos en dar cuenta ni de todas ni de las últimas investigaciones en cada materia o en relación a cada concepto. En la medida de lo posible serán tenidas en cuenta.

En la elección de algunas de las citas de autores - sobre todo en el caso de Freud y particularmente de Jacques Lacan - hemos transcripto esas referencias con mucha mayor amplitud que la estrictamente necesaria para destacar el o los párrafos que son pertinentes a nuestra tarea específica. Nuestra pretensión, así era dar noción de contexto y no fatigar al lector con la búsqueda de la bibliografía señalada. Nuestra misma práctica de analistas nos ha enseñado, claramente, el valor de esa contextualidad para la mejor comprensión - en su caso escucha - de la sincronía significativa. No hemos encontrado, por lo demás, en los autores

consultados, ninguna especificación concreta en relación a la amplitud de las citas, por lo cual hemos adoptado un criterio propio a la estructura de una tesis de doctorado que no se atiene a ningún estilo literario determinado sino que debe conservar su carácter de trabajo riguroso y de preeminente valor científico y de investigación. Quizás hubiese sido menos fatigoso para el lector el recorte más puntual de la cita, pero insistimos, que hemos preferido resguardar el valor de entorno contextual. Sí, necesariamente, los comentarios sobre esas citas se refieren a la puntualidad de aquello que se quiere sostener y no a la totalidad.



CAPÍTULO I



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

DESDE LO REAL A LA REALIDAD

En primer lugar, recurramos a un hecho etimológico:

La palabra 'real'(1) es tardía. Recién aparece en el año 1607, designando a aquello que tienen existencia efectiva. Es tomada del bajo latín - *realis* -, que deriva a su vez de 'res', cosa, designando en plural, las cosas, la realidad, la naturaleza.

De esta palabra, 'real', derivarán: realidad, realismo, realista (lo que quiere atenerse a la realidad), realizar, realizable, realización.

Sin embargo, ya en el año 983 había hecho su aparición el vocablo 'rey', derivando del latín, *rex-regis*. De allí, en 1188, derivaría 'regalis': perteneciente al rey.

Detengámonos en varias particularidades:

1) lo real, como aquello que designa lo que tiene existencia efectiva, proviene de *res*, o sea proviene de la cosa. Podríamos decir: lo real proviene de la cosa o de las cosas. (Luego nos ocuparemos de la "cosa" o las "cosas"). Esta es la acepción concreta que corresponde a 'realis' y que recién se acuña en el s. XVII.

2) lo real que corresponde a la figura del rey, del latín *rex-regis*, es anterior, del siglo X y en este caso deriva de 'regalis', perteneciente al rey. Las cosas y el rey parecen aquí anudarse en algún punto y bien podríamos decir que, lo real, en su segunda acepción, designa aquello que pertenece al rey, las cosas pertenecientes al rey.

Véamoslo sistematizado:

983,d.C.:del latín *rex, regis*: **rey**
 deriva (1188)*regalis*:**Perteneciente Al Rey**

1607,d.C.:del bajo latín *realis*:**real, Que Tiene Existencia Efectiva**
 deriva de *res*, cosa. En plural: **Las Cosas,La Realidad,La Naturaleza.**

Como anticipáramos, nos ocupamos ahora de la palabra cosa: en latín 'res'. Ya Cicerón hubo de detenerse en el atolladero que le planteaba esta palabra.

Quizás otra lengua diferente a la nuestra - el castellano - pueda venir en nuestra ayuda. En el francés,(2) la palabra 'chose' al derivar de 'causa' en latín, sustituye a la antigua palabra 'res'. Esto ocurre en el s.XII.

'Causa', en latín proviene de la lengua jurídica, toma el sentido de 'cosa' y elimina la 'res' del latín popular. 'Cause', en francés causa, también acuñada en el siglo XII, proviene del latín 'causa' como causa y proceso. Recién en el siglo XVII, toma un sentido político y religioso.

Causa y cosa también encuentran un punto de unión aquí.

Volvamos ahora a la definición que habíamos tomado de Corominas(3) como "aquello que tiene existencia efectiva", por lo cual se hace - en tanto efecto - derivar la existencia de alguna causa, o sea que las cosas, lo que tiene existencia, dependerían en su efecto de existencia, de alguna causa.

A ese efecto de existencia de las cosas, se lo denominaría: lo real.

Sin embargo, no podemos perder de vista dos problemas:el primero es el que plantea lo real como "las cosas que pertenecen al rey"; en segundo lugar otra acepción que en latín tiene 'realis': la naturaleza. Luego, la cuestión de la existencia.

En el camino de las complejidades y las paradojas con que suelen afectarnos las palabras, recordemos una cita de Jacques Lacan(4) en "La instancia de la letra en el

inconsciente": "Si nos ponemos a circunscribir en el lenguaje la constitución del objeto, no podremos sino comprobar que sólo se encuentra al nivel del concepto, muy diferente de cualquier nominativo, y que la cosa (chose) reduciéndose muy evidentemente al nombre, se quiebra en el doble radio divergente de la causa (cause) en la que se ha refugiado en nuestra lengua y de la nada (rien) a la que abandonó en francés su ropaje latino (rem, cosa)."

Efectivamente, en el s.XI el acusativo de res - o sea rem - se sustantiviza en femenino: la chose, la cosa, hasta el s.XIV. En el siglo XV se encuentra el masculino. Deviene sustantivo negativo en el s.XVI empleándose frecuentemente con ne (negación expletiva) y pas. Etimológicamente, rien (del latín re, acusativo de res, cosa) significa "quelque chose", algo. Rien negativo - nada - se acompaña generalmente de la negación 'ne', expresada o sobreentendida. Pero 'rien' puede tener también un valor negativo sin estar acompañada de la negación 'ne'.

Resumiendo: en la lengua francesa aquella palabra que designaba la cosa o algo, se convirtió en un nombre para la nada.

Desde el ethymos, la raíz de la palabra, vamos recorriendo parte del follaje de las significaciones.

Hemos partido del rey, del señor, de esa figura que en la más antigua Grecia era la del 'anax'. Una figura que, debemos pensar como un subrogado paterno. De allí deviene, de 'pater', el patrimonio, el haber de un padre.

En los tiempos antiguos, los objetos de pertenencia eran pocos. La proliferación se va acentuando con el correr de los tiempos. Cada quien poseía muy pocas 'cosas'. Pero las 'cosas' más notables, prestigiadas, codiciables y valoradas, eran las que pertenecían al rey, al señor, a aquél que detentaba el poder y conjuntamente con el poder, o como una derivación necesaria del poder, la propiedad sobre los objetos de valor.

De este modo 'las cosas reales', comienzan a ser aquellas que son privativas de quien detenta el poder de poseerlas. Hay un marcado acento puesto en la posesión, en la administración, en el usufructo, en la acumulación, en definitiva: en la manipulación de los objetos por parte de ciertos hombres privilegiados.

Son esas 'cosas reales' las que comienzan por hacer posible que se nombre una realidad.

Y aquí, necesariamente, debemos detenernos en el valor del nombre: entre la causa y la nada, está la cosa y la cosa es, en tanto nombrada. Por ello existen los títulos de propiedad que vienen a decir a quien pertenece cada objeto, especificando sus características.

El patrimonio del señor tenía una inscripción, una contabilización que dependía del nombre de cada cosa. "El nombre, dirá Hegel, es el tiempo de la cosa". Ese tiempo no es el evanescente del acto fónico de nominar, sino que, inscripto, registra, establece, determina una propiedad y de esa propiedad se deriva, consecuentemente un usufructo que es marca del poder hacer con los objetos.

Es necesaria una 'causa' para que la 'cosa' se anuncie e inscriba en un nombre y desde allí se aparte y diferencie de la 'nada'.

La 'causa' primera está en el deseo, pero deseo expresado aquí como el movimiento hacia algo, la cosa que no se posee y se quiere poseer. Y se comienza a poseer por el nombre. Sin nombre no hay marca del deseo y por el nombre el deseo comienza a pronunciarse, a ser, a ex-sistir fuera de su ropaje silencioso de 'nada'.

En el afán de gobierno, de dominio, de posesión, de control que es pertinente a los humanos, la causa primera para que exista un mundo de objetos nombrados es el necesario deseo, motor que pone en marcha todo el movimiento.

El hombre quiere poseer, dominar, gobernar, controlar, disfrutar, usufructuar los objetos de su patrimonio. La figura del padre-rey es aquí la marca eficiente de aquel que posee el poder necesario y las cosas necesarias que lo sostienen en su trono.

Los botines de las guerras dan cuenta de ello. Se luchaba por un patrimonio. Era lo que siempre estaba en disputa, ya fuese territorial, material en términos de bienes u honores.

La misma palabra 'bienes' da cuenta del hecho de que poseer es algo que provee el 'bien' para el humano. La pobreza, la pauperización, el desconsuelo de la pérdida o la ausencia de posesión, nos remiten a la angustia y estamos en condiciones de afirmar con Freud, que, también en este caso, esta angustia que es ante la nada, la pérdida, la ausencia, la falta es: angustia de castración.

El rey tenía deberes y derechos no sólo sobre los bienes materiales sino también sobre sus súbditos, y ese mundo que se configuraba, como diría Lacan desde lo Simbólico - por la posición de cada quien en tanto su lugar, en este caso 'el Rey' - por el entrecruzamiento de lo Real y lo Imaginario, era un mundo de objetos - es un mundo de objetos - donde en su horizonte siempre abierto se van dibujando, a través del nombre, de la nominación, 'las cosas' de nuestra realidad. Las que tienen '**existencia efectiva**'. O sea aquellas que desde la **causa del deseo** cobran **realidad de efecto**.

Debemos pensar que para cualquier humano hay un inconmensurable mundo de objetos que serán desde y para siempre no conocidos, no deseados, por inexistentes. En las diferencias de culturas es un observable empírico. Aquello que es primordial para un occidental europeo, es de diferente valor para un hindú. Para uno es sustento, para el otro, por ejemplo, tiene valor sagrado que lo hace intocable.

Lo que para un musulmán es impuro, para un cristiano es gesto de amor y solidaridad.

Las perspectivas sí se amplían y a la vez nos permiten vislumbrar que, en otros tiempos, en un mundo más restringido, era designado como **realidad** aquello que pertenecía a la **realidad del rey**.

Finalmente, si recurrimos a la teoría psicoanalítica, ésta nos permitiría explicárnoslo claramente: lo primero que existe para el humano, leído desde el Complejo de Edipo es aquello que de allí en más pertenecerá al padre, o sea el objeto primordial, el primer objeto de la necesidad, del deseo y del amor: la madre. Es el padre el primero que afirmará en términos edípicos: "Yo poseo aquello que JAMAS tú poseerás". Afirma así su posesión, su poder y permite ingresar en una Ley de cultura que está siempre pendiente y cuidando que cada quien no transgreda el territorio y el patrimonio de los bienes del otro.

USAL UNIVERSIDAD DEL SALVADOR **LO REAL PROVIENE DE LAS COSAS**

Real: aquello que tiene existencia efectiva.

La palabra EXISTENCIA. Otra cuestión que desde antiguo interroga al hombre. La palabra existencia tiene un largo trayecto en ese sentido, en el pensamiento humano.

Existencia, etimológicamente, implica: "Lo que está ahí".

Considerado, según Corominas, (5) más extensamente: Existir, 1607. Tomado del latín 'exsistere', "salir", "nacer", "aparecer", derivado de 'sistere', colocar y el prefijo ex, 'fuera de'. O sea :colocado fuera de.

Para trabajar con el concepto de existencia es necesario despojarse de un prejuicio: el de interrogar a los diversos existentes. Debemos preguntar a la existencia misma.

¿Cuál es la naturaleza de la existencia?

Como refiere Jean Wahl (6) se ha confundido el significado de la palabra existir con el de la palabra ser. La palabra existir significa por sí misma que una cosa tiene consistencia a partir de, es decir, a partir de otra cosa. Tomemos como punto de partida a Aristóteles.

Para Aristóteles, la existencia es entendida como substancia, como substancia primera. Recordemos que substantia, en latín, expresa aquello que nutre o alimenta a algo. Para el estagirita es primera en tanto lo que puede decirse de algo y "donde" residen las propiedades. Existencia unida a esencia da las características del ser.

La primera gran diferencia se plantea entre la concepción griega - que, siguiendo a Ferrater(7), tiende a concebir la existencia como "cosa" y los medievalistas cristianos que sostienen que hay existencias que no pueden comprenderse por analogías a ninguna cosa y que, sin embargo, son más existentes que otras entidades. Tal es el caso de Dios. Dios, diríamos, no es una 'cosa' y sin embargo posee toda su existencia. No podemos olvidar, sin embargo, cual era la existencia que los griegos daban a sus dioses. Totalmente antropomórficos, desplegaban una 'vida' plena de incidentes, circunstancias, situaciones e intervenciones concretas, tangibles y palpables en la vida de los mortales. Los dioses de los griegos eran análogos a los humanos y tomaban su forma predominante de antropomorfizaciones. Luego, para otras religiones, como la hebrea, la abstracción cobrará tal fuerza que hasta estará interdicta toda iconografía.

Kant, por ejemplo, niega a la existencia su categoría de predicado. Afirma que el ser no es un predicado real como pueden serlo otros ("es blanco", "es pesado"). Referirse a algo y decir de ello que existe, es una redundancia. Si la existencia fuese un atributo, todas las proposiciones existentes afirmativas sólo serían tautologías y las proposiciones existenciales negativas, meras contradicciones. Además, decir de algo que es no significa, necesariamente decir que existe.

Si llenamos el predicado por medio del existir diciendo que tal determinada entidad "es existente", faltará precisar la manera, el cómo, el cuándo, el dónde de la existencia. De modo que, de acuerdo con esto, "el ser existente" no puede poseer ninguna significación si no se da dentro de un contexto. Esto supone que el concepto que describe algo existente y el concepto que describe algo ficticio, no son diferentes en cuanto conceptos.

El sólo examen del concepto no nos permite decidir si algo existe o no existe.

La noción de existencia kantiana hace que ésta se distinga lo más posible del ser en tanto es una posición empírica. La existencia es el hecho de estar en medio del contexto de la experiencia constituido por las formas del entendimiento humano.

La existencia se define como pura existencia empírica. Pero en ese momento también se desarrolla la idea de persona.

O sea, que para Kant el ser es por y en sí mismo. La existencia es una forma, un modo de predicar al ser. Y dada la vertiente empírica que toma el pensamiento kantiano, la existencia adquiere aquí, como lo hemos visto al principio, su característica de efectividad. Podríamos pensar a partir de Kant que si el ser es la causa, la existencia es un posible efecto. Para decir de algo que 'es existente' es necesario tener como punto de partida el ser para luego advenir al existir en sus múltiples y posibles características.

Las filosofías de la existencia retomarán este nuevo sentido de la palabra 'existencia' donde se unen la idea de posición y la idea de persona. Ya no se tratará de cualquier modo o forma de la existencia, sino que el acento recaerá en partir de una existencia personal que permitirá derivar otras existencias.

Descartes introducirá la insistencia en el hecho de la existencia personal -"mi existencia". El llega a su existencia por el pensamiento, por el cogitare pero dice "existe", no como Platón "las ideas son" y tampoco expresa inmediatamente "Dios es". Con Descartes la existencia del individuo pensante se coloca en primer plano hasta -y esto es muy importante para nuestro desarrollo- clasificar a las cosas según dos órdenes de existencia: las pensadas y las extensas, la res cogitans y la res extensa. Porque cobro existencia por el orden de mi

pensamiento derivado del "Cogito ergo sum", es que podemos hablar de esas dos variantes máximas de la existencia: las cosas que existen porque piensan, la 'res' pensante, la 'cosa' que piensa y la 'res' extensa, la 'cosa' que tiene una extensión espacial sin que necesariamente afronte el acto de pensar. Evidentemente hay una valorización diferente pues quien es capaz de pensar puede tanto pensarse a sí mismo, como pensar en las cosas extensas, mientras que las cosas extensas ni pueden pensar ni pensarse.

Kierkegaard nos propondrá una nueva perspectiva: la de tomar primordialmente un existente: el humano. Se trata de aquel cuyo "ser" consiste en la subjetividad, es decir, en la pura libertad de "elección". No puede hablarse por consiguiente de la esencia de la existencia, ni siquiera puede hablarse de la existencia: hay que hablar únicamente de "este existente" o "aquel existente", la verdad de los cuales es la subjetividad.

Existir significa para Kierkegaard tomar una decisión última con respecto a la absoluta transcendencia divina. Tal decisión determina el "momento" que no es ni la mera fluencia del tiempo universal, ni tampoco una participación cualquiera en un mundo inteligible eterno. La filosofía, entonces, es decisión; no describe las esencias sino que afirma las existencias. La existencia prima en Kierkegaard sobre la esencia.

Hay un trazo de unión entre Sócrates y Kierkegaard: la referencia a lo existente y el pensamiento existencial. Kierkegaard piensa la existencia ante Dios. Nietzsche la pensará ante la ausencia de Dios.

Kierkegaard critica a Descartes por haber puesto demasiado el acento en el cogito antes que en el ser. Para Kierkegaard, cuanto más pienso, impersonalmente, menos existo. La existencia, evidentemente, no puede reducirse al acto del pensar. La transcendencia, como concepto, hace despegar al existente del mero acto del pensamiento. La palabra 'mero' es nuestra y no pretende descalificar el pensamiento cartesiano sino marcar el contraste entre los dos pensadores.

El otro contraste destacado está entre Kierkegaard y Nietzsche: Dios es fundamental para ambos, para el primero por presencia, para el segundo por ausencia. Pero el referente sigue teniendo la máxima importancia. Sólo se afirmará la existencia ante la presencia o la ausencia de Dios.

No podemos dejar de tener en cuenta la influencia hegeliana.

Hegel critica la teoría empírica de la existencia mostrando que el aquí y el ahora (espacio y tiempo) son ideas esencialmente abstractas. Pero para el empirista, el aquí y el ahora son sólo signos de la realidad y no sólo no piensa que las cosas estén desunidas en instantes y en puntos, sino que lo que impresiona al hombre del sentido común, es que estamos en un mundo de cosas, de totalidades, de conjuntos - como, por ejemplo, lo explicitará la psicología de la forma. Las propiedades se presentarán en estado concentrado, agrupadas. El hombre tendrá la impresión, el sentimiento, de que las cosas son como personas mudas. No estamos ante un mundo de apariencias, sino ante un mundo de cosas. Este estar ante un mundo de cosas nos lleva a nuestro primeros comentarios derivados de la etimología: un mundo de cosas causado por nuestro deseo. Es en Hegel donde la propiedad de esas cosas que tienen existencia efectiva tomará todo su sentido en relación a la dialéctica del amo y del esclavo. El amo poseerá los bienes pero dependerá del esclavo que posee el trabajo. El esclavo no sólo poseería el trabajo sino que al haber atravesado el angosto camino de la angustia ante la muerte, posee su vida. Se marca aquí todo el vector de alienación necesaria en la confrontación de la lucha entre dos autoconciencias. Donde la primera marca de diferenciación es el reconocimiento, la reflexión de que es capaz la conciencia para tener conciencia de sí. La autoconciencia que se afirma para luego confrontarse en la contienda con otra autoconciencia. ¿Vencedor, vencido? La distinción más fuerte que aquí se practica es la profunda alienación imprescindible de una figura y la otra donde, diríamos, no hay amo sin esclavo ni esclavo sin amo, aunque sólo tomásemos la necesaria vía de oposición de los significantes que hacen que uno se defina por oposición al otro. Poco importa aquí la

historiografía de amos y esclavos. Lo fundamental son las figuras estructurales que hacen dividir al mundo - mundo de las cosas - entre uno y otro modo. Allí lo importante no son las figuras en sí sino la relación existente entre ellas y para esa relación Hegel configurará su dialéctica de afirmación, negación y superación o de tesis, antítesis y síntesis. Es incuestionable el salto que aquí se practica en la historia del pensamiento pero también es necesario relevar y destacar para nuestros propósitos que se trata otra vez de un mundo de cosas causadas por el deseo que produce como efecto una existencia efectiva, en este caso la existencia del amo o la existencia del esclavo.

La existencia ha dado su nombre a toda una corriente de pensamiento: precisamente aquella que se demonima filosofía de la existencia. Ella será definida de modos distintos según los distintos pensadores.

Jaspers se mantendrá como el más cercano a Kierkegaard. La existencia es, para Jaspers, todo ese dominio no categorizable, no objetivable que sentimos en nosotros mismos; a veces nos dice que la existencia es el alma, tal como lo concebía la antigua metafísica. Para Jaspers la existencia es por relación a la trascendencia - verdadera herencia kierkegaardiana.

Heidegger define la existencia como ser-en-el-mundo. Desde Jaspers a Heidegger, la existencia ha hecho un movimiento, hasta en su misma nominación: de lo que era empírico y determinado llega a ser meta-empírico y libre. En Jaspers la palabra 'Dasein' es ante todo el ser en lo que tiene de empírico y determinado. Con Heidegger el sentido de 'Dasein' cambia. El 'Dasein' es el hombre, cuyo modo de ser es la existencia. El 'Dasein', en Heidegger no es la existencia en general ni en el modo de decirla tradicionalmente, sino el ser humano en cuanto es el único capaz - como ente - de preguntarse por el sentido del ser. El 'Dasein' entonces, tiene preeminencia sobre los otros entes por ser capaz de la pregunta: "¿Por qué el ser y no más bien la nada?". Un ser- en-el-mundo que no está en el mundo de cualquier modo sino en el modo humano, modo que implica la posibilidad y hasta la necesidad de la pregunta por el ser que incluye el cuestionamiento por su mismo ser. Es esta capacidad de la pregunta, de la interrogación ante el ser y el no ser del propio existente humano y de los otros existentes lo que está en la base de nuestro trabajo. Heidegger define lo que nosotros nos proponemos: como la pregunta por el ser de lo que llegaremos a definir como lo Real hace que el humano progrese en el sentido simbólico, haya alguna vez construido mitos y hoy construya ciencia. ¿Hasta qué punto no es una ciencia mítica en el punto estricto donde, como los antiguos mitos, genera - y veremos que necesariamente debe generar CREENCIA? Si el 'Dasein' pone a prueba su capacidad de preguntarse por el ser y por la nada de ser es porque un deseo lo impulsa a la interrogación porque ignora y quiere, necesita, producir saber. Entre el ser y la nada, está el nombre, el símbolo que es incuestionable e insoslayable marca de lo humano. Entre el ser y la nada, entre la causa y el efecto, están una vida y una muerte, muerte que la vida lleva, vida que lleva a la muerte. Finalmente, como quizás podamos corroborar, todas las preguntas están, en su origen y en su base, propulsadas por esa incógnita fundante y fundamental: ¿por qué somos y por qué mortales?. Pregunta por el origen, pregunta por el fin. Entre uno y otro extremo, una existencia.

La idea de existencia en Sartre es del mismo modo, la afirmación de algo que no puede reducirse al dominio objetivo, ya no hay aquí trascendencia que se opone a la inmanencia; la existencia se desborda hacia el mundo, hacia el otro, pero siempre en el seno de la experiencia. Sartre insiste en la idea de que la existencia es el dominio de la libertad, el dominio en que el ser se hace a sí mismo y no está fuera del alcance de su acción. Bajo la idea de ambigüedad de la existencia se afirma que ningún concepto puede aplicarse a la existencia; nunca hay aquí necesidad absoluta; hay a la vez necesidad y libertad. La existencia siempre puede interpretarse diversamente.

Llegados a este punto en el intento de dar aproximaciones filosóficas a la idea de existencia - en tanto exigencia de la definición de real que hemos tomado (es aquello que designa lo que tiene existencia efectiva) - vayamos a Jean Wahl(8); vemos que hemos ido

desde el empirismo de la existencia de las cosas a nuestra propia existencia como humanos. "Ya que si decimos que las cosas existen es porque las construimos según el modelo de nosotros mismos. Estas cosas sólo son centros porque nos hemos sentido a nosotros mismos anteriormente como centros. Así de la existencia de las cosas, pasamos naturalmente, a la existencia de nosotros mismos".

El hombre sigue intentando - al menos intentando - ser: la medida de todas las cosas.

Hemos tomado desde las etimologías y la historia de las palabras, en tanto la vida de las lenguas, una acepción privilegiada para comenzar nuestro trabajo sobre lo real, la ciencia y la creencia.

Lo real es, como comienzo, para nosotros: **lo que tiene existencia efectiva**.

Es por ello que nos detuvimos en lo que de la existencia, han expresado algunos filósofos.

Lo real, dijimos, proviene de las cosas pues son ellas las que como existentes, son testimonios de la existencia y es real aquello que muestra y demuestra, una existencia que produce un efecto, o sea es efectivo.

De ese breve recorrido por la existencia para la filosofía, podemos resumir:

Aristóteles: la existencia y la esencia dan por resultado el ser. Y es causa más que efecto en tanto substancia nutriente o generadora.

Cristianismo Medieval: Dios existe sin analogía a ninguna cosa, más existente que cualquier cosa.

Kant: La existencia no es atributo ni predicado. La existencia se torna empírica y se define como el estar en el contexto dado por las formas del entendimiento humano.

Descartes: Pone el acento en la existencia en tanto producto del pensamiento humano. Esto le hace diferenciar dos mundos el de las cosas pensantes y el de las cosas extensas.

Kierkegaard: La existencia se define por el sujeto, es un producto de la subjetividad humana.

Hegel: La existencia será también el producto de los momentos de la dialéctica: se supera el dualismo y el producto existente lo será en tanto resultado de afirmación, negación, superación.

Jaspers: Llegará a decir que la existencia es el alma. Es un dominio no objetivable.

Heidegger: el ser-en-el-mundo dará cuenta de la existencia. El Dasein, en tanto ser-ahí, ser arrojado en el mundo toma todo el peso de lo que dice la palabra ex/sistencia: posición fuera de, o simplemente, colocado fuera de.

Sartre: Se radicaliza - en tanto filosofía existencial - la exclusión del registro de la objetividad. La libertad de las posibilidades apropiadas que constituirá ese círculo que para cada quien se cierra con la muerte, es uno de los mayores aportes sartreanos.

Como en toda la historia del pensamiento vemos que los distintos creadores se van situando en puntos bipolares: de objetivismo a subjetivismo, de dualismo a dialéctica, de realismo a sensualismo.

En este punto debemos interrogarnos nuevamente, ¿qué es entonces lo real, es aquello que como cosa, tiene existencia efectiva o tendremos que afirmar con el obispo Berkeley que en tanto "Ser es ser percibido" no hay otra existencia que la que el hombre asigna?.

Lo Real - esta vez con mayúscula- asumirá otra categorización para nuestro trabajo.

LO REAL: AQUELLO QUE TIENE EXISTENCIA EFECTIVA

Primera conclusión: si lo real deriva de la cosa y la cosa de la causa y lo real es lo que tiene existencia efectiva, podremos concluir que la cosa real - cuasi redundancia o tautología - hace efectos de existencia. Efecto deriva de hacer, 'facere', o sea que la/las cosas hacen y producen efectos. Diríamos, para ir abordando nuestro tema, que lo real, las cosas, son causa de un hacer que produce su efecto sobre nosotros. Un efecto insoslayable es el de interrogación. Las cosas no son materia inerte. La realidad, lo real, no están allí sin tiempo ni espacio ni ninguna especie de vitalidad o accionar, sino que están operando sobre el individuo humano produciendo sus efectos. Iremos afirmando a través de nuestro trabajo que ese efecto es para el científico, para el investigador una convocatoria a la respuesta, un inmenso interrogante abierto, un gigantesco signo de pregunta que lleva a descubrir, inventar, producir, al intento, al logro, al fracaso, al triunfo o la decepción pero que siempre han sido, son y serán 'causa de'. Podríamos decir causa secundaria porque la causa primera será el deseo de hacer, accionar, poseer, gobernar, controlar, dominar, esas cosas que al no ser inertes - en tanto 'cosa' también es el otro, el semejante, el otro individuo, la otra persona - están interactuando y plantean toda la lucha imprescindible en tanto no dejarse poseer y gobernar tan simple y sencillamente. Ni siquiera las 'cosas' así llamadas inanimadas que configuran la realidad se prestan sencillamente a la posesión. Si la piedra sostiene el peso de la no-animación por excelencia, esa piedra planteará todo un esfuerzo, que puede llegar a límites extremos para dejarse poseer. El oro, símbolo y signo de la mayor y mejor posesión, no se libra fácilmente al dominio del humano. O sea que la realidad se resiste al control y al gobierno que marca el deseo. Más aún cuando hacemos entrar en nuestro marco conceptual el hecho de afirmar que el deseo humano es siempre, primero, deseo de un otro (conceptualización lacaniana de su primera época teórica). Si es el otro, primeramente, quien posee el objeto que alerta mi deseo, ese mismo otro no se desprenderá tan fácilmente de su posesión para cedérmela. Allí se plantea, entonces, la lucha hegeliana donde uno de los dos rivales quedará en posesión no sólo del objeto sino del otro mismo, en tanto amo y esclavo.

Retornemos al título de nuestro párrafo: "Desde lo real a la realidad".

Cuál ha sido el derrotero de "la realidad" para el pensamiento?

Dice Ferrater (9) que el sustantivo "realidad" se define a veces de modo negativo y a veces de modo positivo.

El ser real - que tiene realidad - sólo puede entenderse como contrapuesto al ser aparente, potencial o posible. Es necesario decir entonces acerca de apariencia, potencia y posibilidad para entender la naturaleza del ser real. Esta es una definición por el modo negativo.

En el segundo, definición por el modo positivo, suele decirse que realidad equivale a ser, actualidad o existencia. Debemos entonces dar cuenta de estas nociones para definir la realidad.

Por las ventajas y desventajas que una y otra forma de definición implicaban, algunos pensadores han utilizado ya una, ya la otra; algunos, inclusive, han combinado ambas.

Veremos sucintamente los términos empleados en una y en la otra para dar cuenta de como operaremos para llegar - o al menos intentar arribar - a una definición de realidad.

Definición por el modo negativo: realidad como contrapuesta a apariencia, potencia o posibilidad.

Realidad o apariencia

Apariencia: siguiendo a Ferrater (10), la apariencia es, de un modo general, el **aspecto**, lo dado a ver, de una cosa, a diferencia y aún en oposición, a su ser verdadero. Aquí ya se abre una disyuntiva complicada pues o bien el aspecto de la cosa puede ser también su verdad y la evidencia de ella y lo aparente revela así la verdad de la cosa o sea que tras esa apariencia no hay un ser verdadero que se sirve de ella para ocultarse, o bien 'apariencia' alude al aspecto ocultador del ser verdadero.

Apariencia deriva de 'fenómeno' y tiene como éste tres posibles aspectos diferentes: a) el de verdad de la cosa por identidad de aspecto y verdad; b) el de ocultación de esa verdad y c) el de camino para arribar a esa verdad. En a) se dice que la cosa es el conjunto de sus apariencias y/o aspectos; en b) que la verdad está más allá de la apariencia y que ésta debe ser atravesada para llegar a alcanzar la esencia del ser y en c) que mediante la comprensión del aspecto que ofrece una cosa podemos saber lo que verdaderamente es.

O sea que **apariencia** no puede confundirse sencillamente con falsa realidad. La significación más extendida es la de 'realidad aparente' o 'apariencia verdadera', o sea un aspecto que encubre y a la vez permite descubrir la verdad de un ser. En el plano de la reflexión y el saber, la apariencia es lo que indicaría la dirección en la que hay que buscar e ir al encuentro con el ser verdadero y último de una cosa. Husserl afirma en "Ideas" que "para una fenomenología de la 'verdadera realidad' es completamente indispensable la fenomenología de la 'útil apariencia'".

"La teoría de la apariencia -afirma Ferrater (11) - como una forma de ser no es admitida por todos los filósofos. Para algunos no tiene sentido preguntar si una realidad es verdadera o falsa, auténtica o aparente, pues la **realidad es lo que es** (12), y ello de tal modo que la verdad es justamente la conformidad de la realidad con la apariencia, o, en otros términos, la manera de manifestarse la realidad a sí misma".

Antes de ingresar al estudio de uno de los filósofos que coincidiría con algunos de estos supuestos, no perdamos de vista cuál es nuestro propósito: definir la REALIDAD por su contrario supuesto, o sea la APARIENCIA por lo que hemos recurrido a dar breve noticia de lo que es 'apariencia' para ver en que se opone a realidad y vamos llegando a la conclusión que puede oponerse por ocultar o velar la realidad y verdad del ser o su realidad verdadera tanto como develarla.

Hemos tomado a Parménides como referencia por ser aquel pensador que no sólo elucubra la cuestión del ser en función de realidad y apariencia, sino que también acude a la metáfora del 'camino', para arribar a la verdad.

Parménides, (alr. de 500 a 400) ciudadano de Elea, en el sur de Italia, contemporáneo de Heráclito de Efeso tuvo, como tantos otros filósofos griegos, destacada actuación en su ciudad. A tal punto que le fue encargada la redacción de un código de leyes. Su extensa obra filosófica escrita en verso y dividida en dos partes, "Camino de la verdad" y "Camino de la opinión" ha llegado hasta nosotros en algunos extensos fragmentos completos (13). Se piensa que Parménides recibió la influencia de Jenófanes de Colofón, pero en realidad lo que puede probarse es que ambos coinciden en un punto - si bien un punto relevante: para ambos toda la realidad es una pero cada cual la concibe de una manera distinta y hasta incompatible.

Su proposición primordial y extendida se resume en una frase: "Lo que es es, y es imposible que no sea. De este axioma parte para hacer el "Camino de la verdad".

Olof Gígon (14) se refiere a Parménides y a su ontología en tanto que "doctrina de que existe un ente único, inmóvil, homogéneo, comparable en su forma a una esfera, accesible sólo al espíritu....". "Lo que percibimos como nuestro mundo en el que actuamos, se vuelve mera apariencia, mientras que el ser verdadero está en otro lado. Lo que resulta de la reflexión sobre el concepto de ser como verdad, no tiene nada que ver con las cosas entre las cuales vivimos". Más adelante en tanto se ocupa especialmente de la ontología parmenídea, expresará en la misma obra que Parménides habla de dos mundos que ontológicamente nada

o casi nada tienen que ver uno con otro. De un lado está el ser puro, que no es más que ser. "Del concepto de ser deduce que es inalterable, inmóvil e indiferenciado, pero también limitado 'como una esfera'. Frente a él está el mundo visible, en el cual ser y no-ser están mezclados y en continuo movimiento." Lo que subraya Gigon es que a partir de Parménides todos los cosmólogos adquieren ciertas condiciones para llamar a algo EXISTENTE." Existente es ante todo sólo lo inalterable e indestructiblemente igual a sí mismo. Los presocráticos posteriores mantienen eso con firmeza." Siguiendo a Gigon, vemos que para Parménides el ser verdadero, aquel que no admite el no ser, tiene su reino privilegiado y exclusivo, aislado del mundo de las apariencias, de las cosas, de los objetos, de los 'seres' que van siendo en virtud y en función de que debe ex-sistir ese otro ser de verdad.

"Es" - afirma Armstrong - tiene -para Parménides - solamente un significado, el más absoluto." Lo que es " significa el conjunto de la realidad de hecho existente y nada más". "...es" significa "existe acabada, real y completamente: es todo lo que puede ser", su Uno primordial permanece por siempre inalterado e inmutable. No puede disminuir, acrecentarse o dividirse. Nada puede salir de él." (15)

El Uno-realidad de Parménides no tiene origen ni fin, es inmóvil e inmutable, indivisible y homogéneo, tiene continuidad y su estructura homogénea lo hace igual en todas sus partes. En relación a su forma es un ente limitado y que toma la forma de una esfera que ocupa todo el espacio por lo cual no hay modo de pensar el vacío. Las propiedades y el poder arribar a la idea de ese Ser, son producto de la lógica y las matemáticas, y éste es para él, el único ser y la ÚNICA REALIDAD a la que se arriba por la razón.

En su segundo poema Parménides se dedica a otro aspecto de su pensamiento: allí no procederá por la vía racional, sino que se tratará de "lo que PARECE a los mortales". Este será un universo de apariencias revelado por los sentidos, contrapuesto a la única verdad de esa esfera una inmutable y eterna. Y aquí se plantea la dicotomía más fuerte en el pensamiento parmenideano: el Uno, la única realidad y la multiplicidad y el constante cambio de las apariencias. Parménides se constituye en un monista y el problema que plantea a sus seguidores es hacer la relación entre el uno y la multiplicidad. Es comprensible que el problema se haya trasladado porque si ese ser que toma la figura de una esfera perfecta que todo lo abarca, que todo lo comprende, que todo lo encierra y contiene, que no admite la noción de vacío ni de la nada - por la exclusión del no ser - está contrastado y contrapuesto a ese mundo de datos perceptuales y de apariencias, ¿cómo, de qué manera se relacionan, interactúan, y confluyen o se distancian uno y otro?

Resumiendo: en lo que respecta a nuestra cuestión acerca de la realidad, y dentro de la definición por lo contrario, en tanto opuesta a apariencia, Parménides nos viene a demostrar- según sus desarrollos que hay:

**UNA REALIDAD
EL SER
LA VERDAD**

alcanzable por la razón

**MÚLTIPLES APARIENCIAS
MÚLTIPLES PERCEPCIONES**

alcanzables por los sentidos

Esto está en la base de lo que luego se distinguirá como oposición entre epistheme y doxa, conocimiento y opinión.

No podemos abandonar a Parménides y al tema que nos convoca en función de realidad/ apariencia sin destacar la crítica que hace Aristóteles en su "Física". Clemence Ramnoux(16) nos recuerda que la investigación que lleva a cabo Aristóteles al comienzo de la

Física (I,2) "se ubica en el cuadro de una clasificación dicotómica." Según la autora busca en sus predecesores aquello que los ha preocupado como principio, arché, o sea "al comienzo". Propone para ello una cantidad de oposiciones mayores:

**UNO/MULTIPLES COSAS
EN REPOSO/EN MOVIMIENTO
FINITO/INFINITO**

Para la escuela eleática a la cual pertenecía Parménides, como ya hemos visto, se trataba de lo Uno, en reposo, bien terminado. Debemos comentar que esta definición dentro de la "Física", es inaceptable para Aristóteles quien ya posee su propia concepción de la physis: principio del movimiento. Entonces, como comenta Ramnoux, Aristóteles tratará con mucho mayor respeto a Parménides en el libro I de la "Metafísica". El reposo absoluto no tiene nada que ver con la "Física"; en todo caso Parménides encontrará un mejor lugar en la teoría de las causas de la "Metafísica". Así el Ser parmenídeo será rechazado como "principio físico" y hasta como "principio". ¿Por qué?. Porque un principio supone, lógicamente, al menos un segundo.

Pasemos ahora, en relación a esta contraposición entre **realidad** y **apariencia**, que nos llevaría a lograr una precisión de definición de la realidad como opuesta o divergente de apariencia, a lo que en algunas de sus obras expresa Platón al respecto.

Tomaremos para ello, básicamente, algunos de los postulados del diálogo de "La República".

Es muy interesante destacar que, según Luis Farré en su extenso trabajo preliminar a "La República" (17) este diálogo pertenece a un período de transición en la obra platónica en relación a su maestro, Sócrates. "La República" habría sido escrita entre 380 y 365 y sería contemporánea de "Fedro", "Teeto" y el "Parménides" - lo cual nos interesa particularmente. Aproximadamente ha pasado un siglo desde la producción del poema de Parménides y Platón consagra el inicio de su Libro VII(18) a la "Alegoría de la caverna" que se refiere al problema que estamos tratando en la relación apariencia/realidad.

"La República", Libro VII.

"Y ahora - proseguí - compara con el siguiente cuadro imaginario el estado de nuestra naturaleza según esté o no esclarecida por la educación. Representate a unos hombres encerrados en una especie de vivienda subterránea en forma de caverna, cuya entrada, abierta a la luz, se extiende en toda su longitud. Allí, desde su infancia, los hombres están encadenados por el cuello y por las piernas, de suerte que permanecen inmóviles y sólo pueden ver los objetos que tienen delante, pues las cadenas les impiden volver la cabeza. Detrás de ellos hay un fuego cuyo resplandor los alumbra, y entre ese fuego y los cautivos se extiende un camino escarpado, a lo largo del cual imagina que se alza una tapia semejante al biombo que los titiriteros levantan entre ellos y los espectadores y por encima del cual exhiben sus fantoches.

_Imagino el cuadro, _dijo.

_Figúrate además, a lo largo de la tapia, a unos hombres que llevan objetos de toda clase y que se elevan por encima de ella, objetos que representan, en piedra o en madera, figuras de hombres y animales y de mil formas diferentes. Y como es natural, entre los que los llevan, algunos conversan, otros pasan sin decir palabra.

_Extraño cuadro y extraños cautivos! _exclamó.

_Semejantes a nosotros -repliqué-. Y ante todo, crees tú que en esa situación puedan ver, de sí mismos y de los que a su lado caminan, alguna otra cosa fuera de las sombras que se proyectan, al resplandor del fuego, sobre el fondo de la caverna expuesto a sus miradas?

_No -contestó-, porque están obligados a tener inmóvil la cabeza durante toda su vida.

_Y en cuanto a los objetos que transportan a sus espaldas, ¿podrán ver otra cosa que no sea su sombra?

_¿Qué más pueden ver?

_Y si pudieran hablar entre sí, ¿no juzgas que considerarían objetos reales las sombras que vieran?

_Necesariamente.

_¿Y qué pensarían si en el fondo de la prisión hubiera un eco que repitiera las palabras de los que pasan? Creerían oír otra cosa que la voz de la sombra que desfila ante sus ojos?

_No, por Zeus!_exclamó.

_Es indudable -proseguí- que no tendrán por verdadera otra cosa que no sea la sombra de esos objetos artificiales.

Es indudable asintió.

_Considera ahora -proseguí- lo que naturalmente les sucedería si se los librara de sus cadenas a la vez que se los curara de su ignorancia. Si a uno de esos cautivos se lo libra de sus cadenas y se lo obliga a ponerse súbitamente de pie, a volver la cabeza, a caminar, a mirar a la luz, todos esos movimientos le causarán dolor y el deslumbramiento le impedirá distinguir los objetos cuyas sombras veía momentos antes. ¿Qué habría de responder, entonces, si se le dijera que momentos antes sólo veía vanas sombras y que ahora, más cerca de la realidad y vuelta la mirada hacia objetos reales, goza de una visión verdadera? Supongamos, también, que al señalarle cada uno de los objetos que pasan, se le obligara, a fuerza de preguntas, a responder qué eran: no piensas que quedaría perplejo y que aquello que antes veía habría de parecerle más verdadero que lo que ahora se le muestra?

Mucho más verdadero dijo.

_Y si se le obligara a mirar la luz misma del fuego, ¿no herirá ésta sus ojos? ¿No habrá de desviarlos para volverlos a las sombras, que puede contemplar sin dolor? ¿No las juzgará más nítidas que los objetos que se le muestran?

Así es dijo.

_Y en caso de que se lo arrancara por fuerza de la caverna -proseguí-, haciéndolo subir por el áspero y escarpado sendero, y no se lo soltara hasta sacarlo a la luz del sol, ¿no crees que lanzará quejas y gritos de cólera? Y al llegar a la luz, ¿podrán sus ojos deslumbrados distinguir uno siquiera de los objetos que nosotros llamamos verdaderos?

Al principio, al menos, no podrá distinguirlos contestó.

_Si no me engaño -proseguí-, necesitará acostumbrarse para ver los objetos de la región superior. Lo que más fácilmente distinguirá serán las sombras, luego las imágenes de los hombres y de los demás objetos que se reflejan en las aguas y, por último, los objetos mismos; después, elevando sus miradas hacia la luz de los astros y de la luna, contemplará durante la noche las constelaciones y el firmamento más fácilmente que durante el día el sol y el resplandor del sol.

_Sin duda.

_Por último, creo yo, podría fijar su vista en el sol, y sería capaz de contemplarlo, no sólo en las aguas o en otras superficies que lo reflejaran, sino tal cual es, y allí donde verdaderamente se encuentra.

Necesariamente dijo.

Después de lo cual, reflexionando sobre el sol, llegará a la conclusión de que éste produce las estaciones y los años, lo gobierna todo en el mundo visible y que, de una manera u otra, es la causa de cuanto veía en la caverna con sus compañeros de cautiverio.

_Es evidente-afirmó- que, después de sus experiencias, llegaría a esas conclusiones.

_Si recordara entonces su antigua morada y el saber que allí se tiene, y pensara en sus compañeros de esclavitud, no crees que se compadecería de ellos?

_Seguramente.

_Y suponiendo que allí hubiese honores, alabanzas y recompensas establecidos entre sus moradores para premiar a quien discerniera con mayor agudeza las sombras errantes y recordara mejor cuáles pasaron primeras o últimas, o cuáles marchaban juntas y que, por ello, fuese el más capaz de predecir su aparición, piensas tú que nuestro hombre seguiría deseoso de aquellas distinciones y envidiaría a los colmados de honores y autoridad en la caverna? O preferiría, acaso como dice Homero, "trabajar la tierra al servicio de otro hombre sin patrimonio" y sufrirlo todo en el mundo antes que volver a juzgar las cosas como se juzgaban allí y vivir como allí se vivía?

_Yo, al menos-dijo-, creo que estaría dispuesto a sufrir cualquier situación antes que vivir de aquella manera.

_Y ahora considera lo siguiente - proseguí -:supongamos que ese hombre desciende de nuevo a la caverna y va a sentarse en su antiguo lugar, ¿no quedarán sus ojos como cegados por las tinieblas, al llegar bruscamente desde la luz del sol?

_Desde luego-dijo.

_Y si cuando su vista se halla todavía nublada, antes de que sus ojos se adapten a la oscuridad - lo cual no exige poco tiempo-, tuviera que competir con los que continuaron encadenados, dando su opinión sobre aquellas sombras, ¿no se expondrá a que se rían de él? ¿No le dirán que por haber subido a las alturas ha perdido la vista y que ni siquiera vale la pena intentar el ascenso? Y si alguien ensayara libertarlos y conducirlos a la región de la luz, y ellos pudieran apoderarse de él y matarlo, ¿es que no lo matarían?

_Con toda seguridad - dijo.

_Pues bien - continué -, ahí tienes, amigo Glaucón, la imagen precisa a que debemos ajustar, por comparación lo que hemos dicho antes: el antro subterráneo es este mundo visible; el resplandor del fuego que lo ilumina es la luz del sol; si en el cautivo que asciende a la región superior y la contempla te figuras el alma que se eleva al mundo inteligible, no te engañarás sobre mi pensamiento, puesto que deseas conocerlo. Dios sabrá si es verdadero; pero, en cuanto a mí, creo que las cosas son como acabo de exponer. En los últimos límites del mundo inteligible está la idea del bien, que se percibe con dificultad, pero que no podemos percibir sin llegar a la conclusión de que es la causa universal de cuanto existe de recto y de bueno; que en el mundo visible crea la luz y el astro que la dispensa; que en el mundo inteligible, engendra y procura la verdad y la inteligencia, y que, por lo tanto, debemos tener fijos los ojos en ella para conducirnos sabiamente, tanto en la vida privada como en la pública.

_Comparto tu opinión - replicó - hasta donde puedo entenderte."

Se ha decidido la transcripción de este largo párrafo en razón que toda la tradición filosófica occidental lo considera paradigmático de la teoría platónica y nos ayudará para sacar conclusiones tanto como para dar cuenta de qué dicen de él algunos de los comentadores.

Jean Wahl comenta en "La filosofía griega"(19) que "Con la "República" se cierra un período; a partir de ahora nos interesará la forma en que Platón se verá obligado a modificar el gran cuadro del mundo, que estaba, desde luego en lo más íntimo de su espíritu. Con la

"República" se consuma la visión del mundo de Platón, o mejor, una de sus visiones del mundo. Es imposible no admirar este edificio en el que, por encima de la Nada que se mezcla a él está la doxa, es decir, el reino de la opinión y en el que se sube gradualmente hacia el cielo de las Ideas, que es el Bien". "...es al principio del libro VII cuando Platón nos presenta el célebre mito de la caverna a fin de pintarnos la situación humana. Somos prisioneros, encadenados, que ven desfilar unas imágenes sobre el muro que está ante ellos. Si queremos representárnoslas, no ya enfrentándonos a imágenes, sino a realidades, es preciso que las imaginemos guiadas por algún hombre superior, para franquear los bordes de la caverna; sin duda, serán deslumbrados al principio; pero estarán en la región de lo cognoscible, esta región de la que bien podemos decir que está dominada por lo incognoscible, porque la naturaleza del Bien apenas es visible y apenas cognoscible; y ese Bien es la causa universal de toda certeza y de toda belleza; lo mismo que el sol es fuente de las generaciones sensibles, el Bien, sol inteligible, es fuente de todo lo verdadero que existe en el mundo inteligible." "Pero aún estamos lejos del fin. No estamos más que en el preludio de esta inmensa música. Aquí es donde el conocimiento de sí recupera su papel; la inteligencia percibe las cosas en sí, o mejor, la esencia de las cosas. Aprovechemos todo lo racional que hay en las apariencias, o quizá tras las apariencias, para ir hacia lo inteligible, para comenzar ese camino que debe conducirnos de la prisión subterránea hacia el sol inteligible..."

El mismo Jean Wahl pero ahora en su "Tratado de Metafísica" (20) en el capítulo referido a "La realidad" nos retrotrae a Parménides afirmando que "Podríamos comenzar la historia de la idea de la realidad con Parménides, que fue el primero que opuso claramente los dominios de la realidad y la apariencia. Toda filosofía es, esencialmente, búsqueda de lo que es real. La tradición de Parménides se continúa transformándose, a todo lo largo de la historia de la filosofía, y primero en Platón. Para Platón ya no hay un ser único, hay seres, las Ideas. Además, las cosas sensibles no son para él una pura nada; en el "Fedón" las llama seres; sin duda, estos seres sensibles no existen sino por participación en los seres inteligibles, pero existen. Si, saltando por encima de los siglos, tratamos de distinguir el pensamiento moderno del de un Parménides o un Platón, veremos que, por influencia del desarrollo de la ciencia, el mundo no se relega ya al dominio de las apariencias. En lo sensible se pueden descubrir ideas claras y distintas que rebasan lo sensible. Bajo lo sensible hay algo permeable a la inteligencia, que es lo inteligible."

Conrado Eggers Lan en su "Introducción histórica al estudio de Platón" (21) afirma que "En el "Fedón" y en otros diálogos de la madurez, como el "Banquete" y la "República", las Ideas - como el primer motor aristotélico, concepto platónico del cual más tarde se desprendió Aristóteles - mueven a las cosas sin moverse, "como el amado mueve al amante", para usar la expresión de Aristóteles ; (tomada sin duda de expresiones platónicas como la del "Fedón" de que "las cosas iguales aspiran a lo igual-en sí" o la presentación que en el "Banquete" se hace del amor como un tránsito del no-ser al ser). Son, por consiguiente, motor del devenir cósmico y a la vez su meta."

A.H. Armstrong en "Introducción a la filosofía antigua" (22) considera que : "A medida que Platón iba envejeciendo, fue considerando más y más la realidad en términos de una serie de mundos ordenados, kosmói: el mundo de las Formas; el cielo visible o mundo de los eternos cuerpos celestes; la imagen más perfecta posible de su arquetipo en el mundo de las Formas; el Estado ideal, perfectamente organizado, imagen del cielo visible entre los hombres, y, una imagen en miniatura tanto del cielo como principio ordenador del cielo visible o universo material. Esta concepción ya se halla indicada en diversos lugares de los diálogos pertenecientes al período intermedio, de manera especial en la "República"; pero solo en sus últimos diálogos Platón comienza a elaborarla plenamente. Ya hemos visto como en la "República" hay una jerarquía de formas a través de la cual la mente asciende hasta la Forma última y universal, el Bien. Ahora tendremos que prestar alguna atención al proceso inverso, que completa el logro de la verdad por parte de la mente. La ascensión consistía en

una serie de intuiciones que saltaban de una hipótesis a otra, hasta que, por último, se alcanzaba el primer principio del conocimiento así como del ser, "el comienzo que no es una hipótesis", la Idea del Bien. Entonces podemos, por así decirlo, volvernos hacia atrás y comenzar a descender, pasando en orden y sin intermisión desde las Formas más universales a las menos universales, percibiendo la dependencia y relación de las Formas entre sí, y, de ese modo, viendo lo que antes habíamos tenido por hipótesis verdaderas no ya como hipótesis sino como verdades dependientes y contenidas en verdades más universales. Ese proceso por el que se llega a conocer el mundo de las Formas y su estructura, así como la relación de las Formas entre sí, es lo que Platón llama "dialéctica".

Retornemos a nuestro principio convocante: definir la REALIDAD por oposición a APARIENCIA y hagamos para ello nuestra propia lectura de la alegoría de la caverna platónica.

Hay allí una primera separación: ideas e imágenes. Idea, eidos, para Platón implica la forma de una realidad, las características que la hacen eterna e inmutable, algo así como el patrón, el molde generador. Pero no sólo las cosas son por semejanza a ese modelo sino que son también las cosas mismas pero en su estado de perfección. "Las ideas son las cosas como tales - aclara Ferrater (23). Pero las cosas como tales no son nunca las realidades sensibles, sino las inteligibles. Una idea es siempre una unidad de algo que aparece como múltiple. Por eso la idea no es aprehensible sensiblemente, sino que es "visible" sólo inteligiblemente. Las ideas se "ven" con la "mirada interior".

"Imágenes" designaría a aquéllo que en el mito son llamadas "sombras", pero elegimos imagen en tanto hay acuerdo en que imagen sería aquello que nos representamos a partir de los datos que nos llegan de las cosas a través de nuestros sentidos. El verbo "ver" es profusamente utilizado por Platón para designar con él un canal privilegiado de lo sensorial.

¿Cuál es, entonces, la concepción de realidad que podríamos aproximar a través de esta somera lectura platónica?. A diferencia de Parménides quien colocaba un principio único, inmutable, eterno e imperecedero, Platón demultiplica la realidad. No es que la Idea del Bien no ocupe en su escala el lugar de la mayor jerarquía. Iremos hacia él - retomando la metáfora del camino - a través de un tránsito más humano, más antropologizado, recorriendo tanto el camino de la inteligencia como el de los sentidos. Porque si la Idea es el arquetipo de las cosas, las cosas participan de ese arquetipo y nos permiten una accesis a lo máximo y lo supremo. Es por ello que indicábamos que estamos yendo del Ser a los Seres, del Uno a la multiplicidad que a su vez nos permitirá ir hacia lo Uno. Las apariencias no se contraponen aquí simplemente a la realidad. Cuando el prisionero tanto atado por las cadenas como por la ignorancia pudiera salir de su caverna mítica y acceder a la luz y al conocimiento, "¿Qué habría de responder, entonces, si se le dijera que momentos antes sólo veía vanas sombras y que ahora, más cerca de la **realidad** y vuelta la mirada hacia **objetos reales**, goza de una visión más verdadera? Supongamos también, que al señalarle cada uno de los objetos que pasan, se le obligara, a fuerza de preguntas, a responder qué eran; ¿no piensas que quedaría perplejo y que aquello que antes veía habría de parecerle más verdadero que lo que ahora se muestra?".

Nuestra naturaleza según esté o no esclarecida por la educación. Platón hace en este fragmento una apología del saber. Librar de las cadenas, curar de la ignorancia. Las cadenas de la ignorancia, la libertad del conocer que nos coloca más cerca de la realidad, de los objetos reales. Todo ello nos hace reflexionar, desde nuestro **ecro**, como lo llamaría Pichon Riviere, desde nuestro Esquema Conceptual Referencial Operativo, la teoría psicoanalítica, en como claramente se define aquí el camino del saber como contrapuesto y alternativo a las cadenas del síntoma. Como la neurosis es la pasión por la ignorancia - y no la ignorancia docta como pasión definida cusianamente - en términos de no querer saber lo que se sabe. Ese saber inconsciente que puja por producirse y las cadenas de la represión que lo mantienen en estado latente, larvado, por tachárselo de irreconciliable con otras instancias,

por insoportable para el yo y sus doctrinas. Como ese camino que lleva desde el reino de las sombras hasta el deslumbrador sol de la verdad, podía figurar para un analista el arduo sendero de la dirección de una cura. Este extraordinario texto platónico da cuenta de dónde se halla el **bien**, para cada quien: en producir ese saber sabido pero que no quiere admitirse como tal por la vía de la represión y la censura en posición de verdad. Es cierto, tal como el genio platónico lo describe que no será sin dolor, tan cierto como que una vez producido nunca podrá renunciarse a él. La neurosis, el aislamiento en ese mundo de sombras aparentes de las realidades posibles, sume a partir de mantener la ignorancia, a expensas de ella, al humano, en la imbecilización, en una vida a medias sin participar - pese al esfuerzo - en la posibilidad de su verdad.

¿Qué hace a un humano preferir la mentira a la verdad, la ignorancia al saber, la enfermedad a la cura? Como ya lo expresara Platón se puede preferir la apariencia a la realidad por el dolor que ésta causa, se puede "elegir" el mundo de las tinieblas porque la luz hiere, se puede permanecer en el desconocimiento porque éste hace semblanza de cierta paz. Sin embargo, él mismo procura una fórmula de exaltación de ese camino fatigoso y no exento de laborar extenuante: el acostumbamiento que hará que una vez conocida la luz ya no se pueda, nunca, sostener la mentira apaciguadora.

Sombras, imágenes, reflejos, objetos y desde allí al universo. Arribar por el camino de la verdad desde la mera doxa hacia la epistheme; allí al fin del camino aguarda el Bien de una verdad, siempre parcial, siempre a medias, pero verdad al fin.

Es también el camino que intentamos ir siguiendo en este derrotero que trata de hacer símbolo de lo que han sido algunos rasgos, algunas trazas del pensamiento humano: desde las sombras, imágenes, reflejos del mito hacia los objetos y el universo que interrogan a la ciencia.

¿Cuánto camino se ha hecho a lo largo de un período temporal de aproximadamente un siglo en esa percepción de la realidad que va de aquella esfera inmóvil y perfecta a esta realidad dinámica, móvil, cambiante y humanizada? Pero no desdeñemos a los antecesoros pues también fueron ellos los que permitieron por refutación, crítica o aceptación (prueba de ello son tanto la crítica de Aristóteles a Parménides en su "Física" como el hecho que Platón haya dedicado un diálogo al maestro eleático) ir modificando las diversas concepciones de la realidad a sus sucesores en el pensamiento.

Prosiguiendo con nuestra labor de llegar a definir a la realidad por "oposición a", el siguiente término que debemos tomar es "Potencia". La realidad se definiría por oposición a lo potencial, a la potencia.

Realidad o potencia

Es fundamental para examinar lo mínimo en relación a la cuestión de la potencia dirigirnos a Aristóteles.

En términos generales, **potencia** deriva de la noción de poder y se asigna en lato senso a la capacidad, o verbigracia, el poder de una cosa para producir un cambio y devenir otra cosa. En segundo lugar, como señala Ferrater(24), "la potencia es la potencialidad que reside en una cosa de pasar a otro estado". Y agrega que "Esta última significación es la que Aristóteles considera como la más importante para su metafísica. Sin la noción de potencia no podríamos dar cuenta del movimiento en tanto que paso de una cosa de un estado a otro estado".

Manuel García Morente en "Lecciones Preliminares de Filosofía"(25) comenta que en el par acto - potencia, Aristóteles subraya principalmente el aspecto dinámico. "Aristóteles llama acto al resultado del advenimiento al ser, y llama potencia a la materia, pero en tanto y

en cuanto va a ser. La potencia, pues, está con el acto en la misma relación que lo posible con lo real y la materia con la forma". "...la pareja de conceptos acto- potencia está en una concepción o intuición dinámica, en la génesis de las cosas. Cuando lo que vemos en la cosa no es lo que la cosa es; ni es tampoco lo que de la cosa puede predicarse lógicamente, sino su advenir, su llegar a ser, su génesis interna, entonces esas parejas se califican más propiamente de potencia y acto".

Al referirnos al problema de potencia en Aristóteles es indispensable que lo hagamos teniendo necesariamente en cuenta el problema del acto porque, diríamos, para el estagirita, no existe uno sin el otro.

Aristóteles pone el acto al principio. Acudamos a su "Metafísica" y al comentario que en relación al tema específico que nos ocupa hace Emile Bréhier. (26) "Aristóteles emplea aquí, por la naturaleza misma del tema que se basa en principios indemostrables, un método de analogía, de intuición, de inducción que no tiene rigor demostrativo, pues las nociones metafísicas que se refieren al ser - colocado por encima de los géneros del ser -, no son susceptibles de definiciones, sino que sus sentidos pueden ser sólo sugeridos por analogía. Esta argumentación puede formularse así: si la esencia (forma o quiddidad) es un principio primero, es un acto; y el acto es siempre anterior a la potencia. ¿Qué es el acto?. El acto es a la potencia como el hombre despierto al dormido, el que ve al que tiene los ojos cerrados, la estatua con relación al bronce, lo acabado con relación a lo inacabado. Los segundos términos de cada una de estas parejas son, "en potencia", cada uno de los primeros; el que tiene los ojos cerrados es vidente en potencia, el bronce es estatua en potencia, lo que quiere decir que los ojos verán y que el bronce se convertirá en estatua si se realizan ciertas condiciones. El vidente y la estatua son, hablando con propiedad, seres en acto cuyos actos son respectivamente la visión y la forma de la estatua. La visión es un acto en el sentido de que permanece igual y uniformemente visión durante todo el tiempo que dura. La vida, la felicidad, la intuición intelectual son, por la misma razón, actos, mientras que la marcha que progresa y se halla a cada instante en un estado diferente, no es un acto sino una acción o un movimiento." "Queda claro que la noción de potencia no tiene sentido en sí misma, y que es totalmente relativa al ser en acto. El ser en potencia es conocido como tal no por lo que es sino, al contrario, por lo que puede ser. A la inversa, el acto es el centro de referencia con respecto al cual están situados y ordenados los seres en potencia."

Pierre Aubenque (27) alude al libro III de la "Física" como aquel que estudia un objeto esencial: el movimiento. Se refiere entonces a que Aristóteles propone una definición del movimiento en términos de acto y potencia. El movimiento será "el acto de lo que está en potencia en cuanto tal", es decir, en tanto que está en potencia. Un buen ejemplo de esto es lo que se dice acerca del infinito: una cierta potencia, cuya particularidad consiste en no poder pasar jamás al acto hacia el cual tiende. El infinito no es una cosa determinada, al modo de los objetos tangibles sino "una lucha o una jornada, cuyo ser consiste en una renovación perpetua." "Se hace aquí claramente visible la diferencia que media entre realidad de los seres y la potencia, en tanto esa potencia no es cualquiera como se preocupa en señalar Aristóteles en la "Física": un hombre no es potencialmente una vaca, pero un niño es potencialmente un hombre, pues de lo contrario seguiría siendo un niño." "El paso de lo que es en potencia a lo que es en acto requiere ciertas condiciones: estar precisamente en potencia de algo y no de otra cosa. Además del niño y del hombre hay 'algo' que no es ni niño ni hombre, sino que llega a ser hombre. Si sólo se admitiera el ser actual nada podría convertirse en nada."

Ferrater Mora (28) señala que en la pareja acto- potencia, "Aristóteles subraya principalísimamente el aspecto dinámico. Aristóteles llama "acto" al resultado del advenimiento al ser; y llama "potencia" a la materia pero en tanto y en cuanto va a ser." "...la pareja de conceptos acto-potencia está en una concepción o intuición dinámica, en la génesis de las cosas. Cuando lo que vemos en la cosa no es lo que la cosa es, ni es tampoco lo que de la

cosa puede predicarse lógicamente, sino su advenir, su llegar a ser, su génesis interna, entonces esas parejas se califican más propiamente de potencia y de acto."

Consideremos las ponencias de A.H. Armstrong en relación al tema: "...no debiera quedar duda alguna acerca del modo como Aristóteles explica el cambio. Todas las cosas del mundo material son actualmente algo y llevan en sí la posibilidad de volverse otras cosas. Es éste uno de los dogmas aristotélicos más fundamentales, el de ser en acto y en potencia. "Esta teoría del acto y la potencia es quizá la más importante del sistema de pensamiento aristotélico y se muestra capaz de vastas aplicaciones...". Armstrong subraya que se puede considerar la teoría de materia y forma como una aplicación especial de la teoría del acto y la potencia a los seres reales pero cambiantes del mundo material. "La forma es la actualidad de la cosa; la materia que aún no ha recibido una forma particular es esa cosa en potencia. Para Aristóteles - se reitera - el acto precede siempre a la potencia. La causa de un ser potencial que nace es siempre otro ser ya existente en acto." "No es necesario - se agrega - por supuesto que, que siempre lo actual preceda en el tiempo a lo potencial. Pero dondequiera que una potencialidad se esté haciendo actual hay siempre un ser en acto, existente con plena actualidad desde la iniciación del proceso, que puede ser considerado como la causa de éste."

Con Aristóteles todo un cambio se da en la concepción y en el modelo con los cuales se venía pensando la realidad y el principio de ésta. Diríamos que Aristóteles es el pensador del movimiento y que el cambio es el principal desafío que plantea su obra. Aristóteles no hace de su obra una descripción de un principio estático, inmanente, perenne sino que se atreve a plantearse el devenir, al fluctuación, lo que es para dejar de ser y pasar a ser otra cosa. Si bien en ese 'pasar a ser' hay una continuidad, no es lo mismo un niño que un hombre, ni el bronce que la estatua ya esculpida. No se exige ya como a otros pensadores griegos, oponer a ese movimiento, a esa fuerza, dynamis, algo estático, inmóvil y no cambiante - en realidad su primer motor inmóvil parece ser el elemento necesario, como la inercia es, por definición, necesaria al movimiento, como el punto de partida lo es para el camino.

Aristóteles se plantea en su obra el sentido de lo perecedero, de lo que no permanece siempre idéntico a sí mismo sino que va desplegando y desarrollando sus posibilidades, a pesar de que este tipo de pensamiento está mucho más cercano a los bordes de la angustia que los anteriores.

Su forma de dar cuenta del transcurrir del tiempo en esas fases de acto-potencia en que los seres, los objetos, el mundo hacen su camino, dan muestra de que no escapaba a la idea de finitud mucho más acentuada que en aquellos que para resolverla debían recurrir a lo infinito, lo inmutable, lo inmóvil, lo eterno como algo en lo cual los humanos pudieran proyectar la promesa de lo que no son ni serán.

Como vamos percibiendo, nos aproximamos a través de Aristóteles a la definición positiva de realidad que se refiere a la actualidad.

La última definición por oposición se refiere a conceptualizar o decir acerca de la realidad a partir de su oposición a lo posible o a la posibilidad.

Realidad o posibilidad

A qué llamamos ¿posible o posibilidad?

Como vamos viendo en nuestro decurso muchas veces debemos optar por varias opciones de definición. Ferrater (29) expresa que al respecto de la posibilidad se han manifestado dos posiciones extremas: a) lo que hay ante todo es lo posible, de modo que lo real sólo puede definirse en cuanto está dentro del marco de una posibilidad previa; b) sólo puede hablarse con sentido de lo real y de la realidad que está compuesta de puras

actualidades. Según Ferrater la posición intermedia es la de Aristóteles. Se señala que en Aristóteles la noción de posibilidad está en íntima relación con la de potencia como la noción de contingencia está también vinculada a lo posible.

Definición aristotélica de posibilidad en su "Metafísica": "algo es posible si al pasar al acto del cual se dice que este algo tiene la potencia, no resulta de ello ninguna imposibilidad". Cuando aquí se expresa "posible" se está diciendo "lógicamente posible" por la cual hay coherencia y no repugnancia lógica. "Según otro significado, "posible" significa "realmente posible", en cuyo caso la posibilidad es equivalente a la potencia." "Aunque lo posible se define con frecuencia como lo que puede ser y no ser o también como lo que no es y puede ser, tal poder se entiende en algunas ocasiones en sentido lógico y en otras en sentido real."

Está claro que lo posible deriva del poseer y la posesión y parecería que se está definiendo como lo que si tuviera actualidad podría - potencialmente - ser real, pero aún no lo es, por ello sirve para definir la realidad por su contrario.

García Morente (30) comenta que "A la pareja de conceptos forma-materia, corresponde también en Aristóteles esta otra pareja de conceptos: real y posible. Pero de ninguna manera la pareja de conceptos real-posible coincide exactamente con la pareja de conceptos forma-materia." "Sin duda la materia tiene posibilidad y la forma imprime realidad. Pero la materia no tiene posibilidad más que en tanto y en cuanto recibe forma; es un posible - posible, por decirlo así; es un posible que no es posible sino en tanto y en cuanto está de antemano apeteciendo, mirando hacia la forma. Y del mismo modo lo real no es real sino en tanto y en cuanto procede de lo posible. En Aristóteles la pareja real-posible tiene, pues un sentido lógico, predominantemente lógico. De lo posible puede predicarse, pues, una cosa por lo menos: la no contradicción. Es muy poco, pero al fin de lo posible puede predicarse eso. No es posible lo contradictorio."

Aristóteles dedicó particular importancia y atendió al problema de las proposiciones modales en lo que se llama su "Lógica modal".

Contingente, necesario, posible e imposible son afirmados por proposiciones afirmativas o negativas que se relacionan entre sí. De ello se desprenden cuatro modalidades:

- a) **Posibilidad:** "Es posible que S sea P"
- b) **Imposibilidad:** "Es imposible que S sea P"
- c) **Contingencia:** "Es contingente que S sea P"
- d) **Necesariedad:** "Es necesario que S sea P"

Esa es la configuración de las cuatro proposiciones modales de Aristóteles.

Las proposiciones modales deben distinguirse de las proposiciones meramente atributivas.

Las proposiciones modales, a su vez, deben diferenciarse del 'modum' y el 'dictum'.

Las proposiciones meramente atributivas, como su nombre lo indica, son aquellas en las cuales se afirma o niega que P sea atribuible a S.

Las proposiciones modales no sólo atribuyen P a S sino que indican el modo como P se une a S o modo que determina la composición de P y S.

Es indispensable que se verifique que el modo no afecta a uno de los componentes de la proposición, sino a la composición de P y S. Por ejemplo: "Es necesario que el hombre bueno sea prudente" y no "El hombre bueno es necesariamente prudente".

Habíamos comentado que debía hacerse la distinción entre 'modus' y 'dictum'. El 'modus' afecta a la atribución: es determinante de la cópula. El 'dictum' es una cualidad del enunciado que une o separa a P y S.

"Es imposible que durante la noche no esté oscuro", el 'modus' (Es imposible que) es afirmativo, mientras que el 'dictum' (durante la noche no esté oscuro) es negativo. La afirmación o la negación en las proposiciones modales debe referirse al 'modus' y no al 'dictum'. En las proposiciones atributivas esto se verifica por lo contrario.

Ferrater historiza en relación a las proposiciones de la lógica modal diciendo que: "Una de las cuestiones más importantes en el problema de la modalidad - y recordemos que a esto nos ha llevado la realidad opuesta a lo posible pero será fundamental en el problema que abordaremos en tanto lo "Real como imposible" en Lacan - se refiere primariamente a las proposiciones o a los hechos. En el primer caso se trata de una modalidad en el sentido lógico; en el segundo, de una modalidad en el sentido ontológico. Observamos que ambos aspectos son contemplados en la doctrina aristotélico-escolástica, aún cuando en las exposiciones más corrientes predomina el sentido lógico de la modalidad, tal como surge del análisis de las estructuras de las proposiciones modales.

Kant consideró la modalidad en los juicios como "una función completamente particular de los mismos, cuyo distintivo consiste en no contribuir en nada a la materia del juicio (porque esta materia no se compone más que de cantidad, cualidad y relación), sino en referirse solamente al valor de la cópula en su relación con el pensamiento en general." Los juicios modales son, según Kant, juicios de realidad (o asertóricos), juicios de contingencia (o problemáticos) y juicios de necesidad (o apodícticos). Con ello se separa Kant de la lógica considerada como clásica, pues incluye entre los juicios modales los juicios de la realidad o asertóricos, que son juicios simplemente atributivos. La razón de la doctrina kantiana se halla en su doctrina de las categorías, basada a su vez en una doctrina de los juicios como 'actos' de juzgar. Así la modalidad kantiana puede ser descripta como epistemológica y no como lógica u ontológica."

Si bien algunos pensadores han tratado de incluir el problema de la modalidad dentro de los campos psicológico, ontológico o lógico, la consideración lógica - que es la que aquí nos interesa más por el doble propósito antes enunciado - de la modalidad ha sido, empero, la que ha alcanzado en la época contemporánea máximo desarrollo.

"Es usual presentar la doctrina de las modalidades dentro de la lógica proposicional. La lógica modal se ocupa, en efecto, de ciertos tipos de proposiciones tales como "Es necesario que p", "Es posible que p", "Es imposible que p", donde "p" simboliza un enunciado declarativo. Como "Es contingente que p" puede ser reducida a la conjunción "Es posible que p" y es posible que no p", la noción de contingencia es eliminada por lo común de los actuales sistemas de la lógica modal."

Llegamos así a una comprensión de la **realidad** definida por lo **contrario de apariencia, de potencia y de posibilidad**.

Debemos ahora ir a la definición **positiva de realidad** en tanto **actualidad, existencia y ser**.

Realidad y actualidad

Actual deriva del latín 'actualis', "activo o práctico" y supone una idea de acción no sólo metafórica sino porque, en última instancia su raíz está en el "hacer".

La **realidad** se define por su **actualidad**. ¿Qué se quiere decir con ello?

Cuando recurrimos a Aristóteles recuperamos los términos estudiados en el acápite correspondiente. "Acto" y "actualidad" hacen par con "potencia". ¿Cuál es la relación? Es el intento de explicar el movimiento en tanto que devenir. Recurriendo nuevamente a Ferrater(31) dice que "El movimiento como cambio en una realidad necesita tres condiciones que parecen ser a la vez "principio": la materia, la forma y la privación. Ahora bien, el cambio

sería ininteligible si no hubiese en el objeto que va a cambiar una potencia de cambiar. Su cambio es, en rigor, el paso de un estado de potencia o potencialidad a un estado de acto o actualidad." "... El cambio puede ser entonces definido así" es el llevar a cabo lo que existe potencialmente en cuanto esté potencialmente". Esto se recupera en la "Física". En este "llevar a cabo" el ser pasa de la potencia de ser algo, al acto de serlo; el cambio es paso de la potencia a la actualidad. Y la actualidad es la realidad de ese ser."Se puede decir que el acto es la realidad de ser - prosigue Ferrater- de tal modo que el acto es anterior a la potencia y que sólo por lo actual se puede entender lo potencial. Puede decirse asimismo que el acto determina el ser, siendo de este modo a la vez su realidad propia y su principio.El acto es así "lo que hace ser a lo que es."

Sin embargo hay algo que complejiza esta cuestión: hay seres en potencia y seres en acto o actuales, pero ello no quiere decir que la potencia o el acto en sí mismo sean seres sino que son "principios complementarios" de los seres que se hallan incorporados a las realidades. O sea, que si tomásemos una realidad x, deberíamos o podríamos decir de ella que es tal si se cumple el principio de estar en acto o - y he aquí la complejidad - ser una realidad en potencia lo cual desdeciría la definición de realidad.

"Aristóteles - expone Ferrater - se da cuenta de que su teoría del acto puede entenderse de varias maneras. Por lo pronto, de estas dos: 1) el acto es "el movimiento relativo a la potencia"; 2) el acto es "la substancia formal relativa a alguna materia". En el primer caso, la noción de acto tiene aplicación sobre todo en la física; en el segundo, tiene aplicación en la metafísica."

Debemos dar cuenta que cuando definimos realidad por relación a actualidad no estamos tomando en cuenta lo "actual" en tanto la significación más extendida de una concepción temporal que podría coincidir con lo presente, salvo que tomemos la acepción de 'presente' como aquello que en acto está en presencia y esa presencia no puede ser entendida sin apelar al valor del lenguaje, la representación y la memoria. El nombre, el 'nomen', la evocación, el recuerdo son modos de hacer presente y actual lo pasado. La imaginación, la fantasía son formas de hacer actual lo futuro. De todos modos retornaremos a estas formas de la realidad al aproximarnos a ella desde la perspectiva estrictamente psicoanalítica.

Realidad y existencia

El segundo modo de definir a la realidad en sentido positivo era en relación a la existencia. En cuanto al valor de 'existencia' nos remitimos al acápito correspondiente donde al definir la realidad como lo que tiene existencia efectiva, nos ocupamos ya del problema de la existencia.

Nos queda entonces, para completar esta tarea a la que nos hemos abocado de definir la REALIDAD por el modo negativo y el afirmativo, enfocar el problema del SER.

Realidad y ser

Para rastrear, el problema del ser necesitamos, respetuosamente hacer un recorrido -no casual en tanto la elección de los pensadores - a través de la historia del pensamiento.

Y para comenzar nos encontramos, nuevamente, con Parménides, el eleata. Como recordamos Parménides concibe al ser como una entidad inmutable, imperecedera, inmóvil, perfecta en tanto totalidad. Su perfección lo excluye de todo cambio o modificación en tanto nada que sea definido como perfecto puede mutar a algo mejor ni tampoco a algo peor sin

dejar o abandonar su perfección. Es un ser ex-nihilo o autogénico en tanto no puede devenir del no-ser porque la afirmación parmenídea que toma carácter de axioma es: "El ser es, el no-ser no es". El ser y el pensamiento de ese mismo ser son una sola y misma cosa. Es a la vez sujeto y objeto en tanto pensamiento.

Jean Wahl(32) afirma que "Si Parménides formuló esta teoría fue porque se oponía a Heráclito de Efeso, para el cual no hay más que movimiento. La afirmación del ser se hizo primero por oposición a la negación del ser.

Recurramos, nuevamente a Platón. Comienza por oponerse a Heráclito en tanto la estabilidad de ciertos objetos del pensamiento; se opone a Parménides, en tanto la idea de pluralidad contra el ser único. Recorramos algunos de sus diálogos. En el "Fedón", como señala Wahl distingue seres sensibles y seres inteligibles, los seres que arriban al ser por las vías sensoriales y seres que advienen a él por la vía de la intelección. Sin embargo, la palabra "ser" estará mayormente reservada para lo inteligible. En la "República" - ya examinada en algunos de sus aspectos en relación al problema de la apariencia, el mundo sensible no será más que la imagen del mundo inteligible y éste se explica por la acción del Bien. "El ser es esencia y valor, suspendido del valor supremo que está por encima de la esencia".

Wahl destaca que hay una segunda instancia de revisión del concepto de ser que arranca del "Parménides". En el diálogo entre Sócrates y Parménides se llega a un punto: la palabra 'ser' tiene múltiples acepciones: puede significar que las Ideas son o que una cosa participa de las Ideas. "Platón nos muestra que la palabra 'ser' significa bien que las ideas son, bien que una cosa tiene tal o cual atributo. Por ejemplo, si decimos que la idea de bien es, no estamos empleando el verbo ser de la misma manera que cuando decimos: tal acción es buena. Hay dos aplicaciones del verbo ser, una vez como afirmación y otra vez como atribución. Por último el verbo ser significa una relación...". El verbo ser, la acción del ser en lo simbólico al menos implica tres posibilidades: 1) afirmar de algo que es; 2) predicar de algo lo que es; 3) relacionar una y otra parte de la proposición.

"Platón -afirma Wahl- toma la hipótesis de Parménides de que "el uno es" y se pregunta ¿qué pasa si el uno es?. Si decimos que el uno es, tomando la palabra 'uno' en un sentido muy estricto, nos veremos conducidos a decir que este 'uno' es tan uno que no puede ser, porque decir que es, es decir a propósito del 'uno' algo que es diferente al uno".

Como vemos es una objeción que se inscribe en una lógica absolutamente estricta. "Por consiguiente, si hablo de una unidad absoluta - como es la esfera parmenídea - no puedo decir del 'uno' más que que una cosa, a saber, que es uno, y no puedo ni siquiera decirlo, porque decir del 'uno' que es uno, es añadir 'uno' (como atributo) al 'uno' que es como sujeto. No podemos, entonces, decir que es uno, ni siquiera que es, y nos encontraremos ante algo inefable, ya que todo lo que podríamos añadir sería hacer del uno dos cosas, o más todavía".

Este problema lógico irresoluble, esta verdadera aporía - sin salida - lógica nos permite explicar desde otro campo que, por ejemplo, el judaísmo haya hecho del Ser perfecto e inefable, algo también innombrable porque el solo hecho de nombrarlo ya lo hacía otra cosa que el Uno perfecto. Hablamos de Yavhe, el impronunciable.

Es también abolir el principio de identidad que expresa que $A=A$ porque al inscribir la conectiva y la segunda A, ya estoy diciendo y haciendo por la vía de la repetición de lo mismo en la diferencia, algo distinto de la pureza de la primera A. El principio de identidad es así redundante porque el ser de A se afirma por el solo hecho de su inscripción como A. Si digo, entonces "Ser" no necesito, según la aplicación estricta de la tesis parmenídea decir absolutamente nada más porque todo lo que pudiera decirse o predicarse va en contra de su unicidad.

"Pero si tomamos ahora la otra interpretación de la hipótesis de Parménides, si decimos "el uno es", no cargando el acento en la palabra 'uno', sino en la palabra "es",

entonces tendremos dos cosas, el 'uno' y el 'es'. Esto es decir dos cosas, e inclusive tres, continúa Platón, ya que es necesaria una relación entre las dos, después, probablemente será necesaria una relación entre esta relación y cada uno de los dos términos, y así sucesivamente hasta el infinito."

"El Parménides de Platón puede considerarse como una destrucción de la hipótesis misma de Parménides en cuanto éste afirmaba que el Uno es una totalidad". Y es así porque como acabamos de ver en el párrafo anterior hemos pasado necesariamente a la multiplicidad: del Uno a la Multiplicidad.

"Hemos dicho, señala Wahl, que para Platón el ser se manifiesta sobre todo en forma de predicado, y es conveniente completar y rectificar este pensamiento con ayuda de pasajes de la "República" en los que nos habla del Bien, y en los que nos dice que el Bien no es un predicado, y que está por encima de la esencia. Así, luego de haber formulado la teoría de las Ideas, que es la afirmación del ser como predicado, nos muestra que hay que rebasarla puesto que las ideas mismas se derivan de algo distinto que en manera alguna es predicado, que está por encima de la esencia y por encima del ser concebido como esencia y predicado."

Para García Morente(33) habiendo tomado Platón elementos parmenídeos y socráticos llega a la cumbre de su metafísica - anacronismo, en tanto "metafísica" es un término utilizado posteriormente por Aristóteles - con su Teoría de las Ideas. ¿En qué consiste ella fundamentalmente?

Platón como todo pensador ontológico debe iniciar su camino preguntándose: ¿quién es el ser?, ¿qué es el ser?. "La ontología de Platón está muy clara." Platón, según G. Morente, analiza el "logos" socrático y encuentra en él una unidad que hace síntesis, una unión que reúne una cantidad de entes o caracteres. Esa unión tiene características de indisoluble. Esa unión indisoluble de caracteres definen un objeto que se recorta de la realidad y dicen de la esencia de ese objeto contemplada con la intuición directa del espíritu y dotada de realidad existencial: es la Idea.

Entonces, la Idea es :1) unidad, reunión indisoluble, amalgama de todos los caracteres de una cosa, definición de esos caracteres, lo esencial de ellos y 2) todo ello dotado de existencia real.

Vemos aquí como hemos arribado a la existencia real o a la realidad desde la existencia de la idea como suma de los atributos o caracteres de algo a lo cual se llama Idea. Podríamos ya afirmar que para Platón la realidad es la Idea y la Idea es el ser porque las ideas son las esencias que existen de las cosas del mundo sensible. "Cada cosa en el mundo sensible tiene su idea en el mundo inteligible". Y para Platón cada idea es, parmenídeamente, una, eterna, indestructible, inmóvil, inmutable, perfecta.

Pero ¿cómo se definiría entonces esta realidad?. El mundo real sería una especie de sombra sensible del mundo ideal, en tanto cada cosa participa del arquetipo, del paradigma, pero imperfectamente. "No hay ningún ser en la naturaleza que sea absolutamente adecuado a su idea en el mundo suprasensible. La relación entre las cosas y las ideas es una relación en que las cosas participan de las esencias ideales, pero no son más que una sombra, decantación, imperfección de esas esencias ideales".

Nos vemos ahora llevados a hacer un salto cuanti- cualitativo. Desde Platón a Descartes.

¿Por qué elegimos precisamente a Descartes? Por el acento antropológico y subjetivo que pone en el ser a través de su famoso enunciado: "Cogito, ergo sum" y porque da lugar en su teoría no sólo a la res cogitans sino a la res extensa. Pensamiento y espacio tienen aquí un lugar peculiar en nuestro desarrollo de aproximación a una definición de realidad.

Descartes afirmó que la respuesta a la pregunta por el ser que antes enunciábamos (¿qué, quién es el ser?) se reduce a "nociones muy simples". Dónde hallamos esas nociones simples? En el interior del alma pero una vez que se haya probado la existencia del alma.

Esas nociones existen, dirá Descartes, pero no nos conducen a conocer ninguna cosa existente. De lo que no se duda es de esa existencia del alma.

Descartes pone el acento del ser en el pensar. Pienso, porque pienso dudo, y al pensar en mi duda, ésto es.

Somos res cogitans - sustancia, cosa, pensante - porque para que haya pensamiento debe haber una sustancia que produzca ese acto pensante. ¿Dónde se realiza ese acto de pensar, en qué sustancia? En mi alma.

Pero mi alma, sustancia no infinita, está sujeta al error y en la posibilidad de oscilar entre acierto y error, se instala la duda. Sólo que no hay error en la afirmación y aseveración que estoy dudando y pensando en que estoy dudando.

Retomemos a Wahl en tanto es este autor (34) a quien hemos apelado mayormente, en su estudio del ser en Platón, porque él hará nuestra relación en lo que luego se mostrará como la relación mayor: la del pensamiento platónico con el pensamiento cartesiano, o mejor, viceversa.

"Pero, habría que ir más lejos y encontrar un medio de decir que en ciertos casos privilegiados no solamente puedo no estar equivocado sino que, inclusive no puedo estar equivocado. Y es esto lo que, desde el comienzo de nuestra meditación podíamos decir mediante el "pienso, luego existo". Pero habría que poder extender el dominio de la certidumbre más allá de este instante en que pronuncio el "pienso, luego existo" y esto doblemente, ya que, por una parte, habría que llegar a justificar el razonamiento en cuanto es consecución de instantes, y propiamente hablando, discurso; y, en segundo lugar, habría que poder justificar nuestra creencia en la existencia de las cosas materiales que serán aquellas sobre las cuales versará el conocimiento científico. Pero para extender así nuestro conocimiento hay que ir de la afirmación de la sustancia finita, que es nuestra alma, a la afirmación de la sustancia infinita, que es Dios. Así llegamos a una jerarquía de grados de ser o de realidad desde lo finito hasta lo infinito, desde lo finito de la duda hasta lo finito de nuestro pensamiento y hasta lo infinito de Dios. Y, sólo después de haber probado la existencia de Dios, podremos probar la existencia de una cosa fuera de nuestro pensamiento. Afirmar la existencia de una cosa, nos dice Descartes, es afirmar que esta cosa está fuera de nuestro pensamiento." "La realidad perfecta que se encuentra al principio y en la cima del mundo es también el origen del mundo, y lo que es nuevo en relación con la Antigüedad, este principio es infinito. Descartes capta este ser particularmente en el pensamiento; partiendo del 'cogito', del 'dubito' nos captamos como finitos, pero al mismo tiempo, pensando cosas infinitas, Descartes va hacia la idea de Dios." Y Dios será así, el pensamiento sin límites, pregnado de infinitud.

"Tenemos en Descartes - y aquí hallamos nuestra relación a través de la historia de la filosofía y que justifica nuestra elección - la misma representación del universo que en Platón, es decir una jerarquía de realidades que al mismo tiempo es una jerarquía de perfecciones, - esta idea es tan acabada en el platonismo que no sólo preocupa a Platón en su concepción ontológica-metafísica, sino que se ve claramente como está presente en la construcción de su proyecto de Estado y la organización del mismo - en la que las cosas que son más, son las cosas más perfectas, lo real es idéntico a la perfección y lo menos real, lo aparente, a la imperfección." Vemos también como se verifican de varios modos nuestras aproximaciones a la realidad en tanto lo más real es lo más cercano a lo perfecto y lo menos real - lo sumido en la apariencia - lo más imperfecto en su realidad. Se nos hace necesario recordar también como habíamos destacado en Platón cuál era el camino de accesis a ese Bien que estaba por encima de todas las cosas y constituía la idea suprema: despegando de la ignorancia por el camino del saber. Es obvio que si existiese un pensamiento cercano a la perfección, o perfecto en tanto exento de duda, ese pensamiento sería en Descartes, el pensamiento de Dios. El saber de Dios es un saber perfecto porque no está atravesado por la vía de la duda

que compete al pensar sino que está más allá de esa 'materia' pensante. Sería el saber en su excelencia y su excelsitud.

García Morente (35) cree conveniente subrayar que "...el acento, el subrayado, ha cambiado de sitio, y en vez de recaer sobre el objeto recae ahora sobre el acto del entendimiento o el acto pensante, por medio del cual captamos al objeto." Es conveniente indicar que en este punto García Morente está comprometido en desarrollar todo un problema gnoseológico entre realismo e idealismo, por lo cual agregará: "Y si ahora el acento ha cambiado de sitio y si ahora se eleva a la categoría de ser primario, de existencia primaria ese ser inteligente, la inteligencia misma, el pensamiento mismo, entonces ¿qué va a resultar de aquí? Pues va a resultar sin duda alguna que lo que para el realismo no era un problema, tiene que convertirse ahora en problema para el idealismo. Para el realismo no era problema la existencia y la realidad de las cosas en el mundo, puesto que las consideraba como en sí mismas inteligibles, o sea posibles objetos de conocimiento, posibles contenidos de conocimiento. Pero ahora que lo único que indubitadamente existe es el yo pensante, y el yo pensante no puede funcionar, no puede pensar si no piensa algo, ese algo pensado por el yo pensante se transforma en un problema."

El problema es claro y de difícil solución: si sólo el yo pensante tiene categoría de existente y cobra un grado de realidad primordial, ¿cuál es el contenido, el 'algo', la materia de ese acto de pensamiento como producto? Evidentemente Descartes dió cuenta de esta problemática y por ello consideró no sólo la materia que piensa, la res cogitans, sino también la materia, la res extensa. Habría hecho falta a Descartes toda una teoría de las representaciones para hacer lugar a la materia pensada, al producido y al efecto del acto de pensar. Quizá debamos interrogar a Descartes en tanto el pensamiento necesita inexorablemente de lo pensado y puede imputársele haber olvidado que para el modo activo de pensar es necesario también hacer lugar al pensarse y al ser pensado por el otro. ¿Cuál es la existencia del yo pensante en el tiempo de ser pensado por otro yo pensante?. Es probable que pudiéramos aventurarnos a suponer que es recién con Hegel y el reconocimiento de las autoconciencias que este problema se resuelve.

"Porque, ese algo pensado por el pensamiento, ¿existe o no existe?, continúa Morente. ¿Es meramente un término interno del pensamientoo señala una existencia en sí misma exterior y más allá del pensamiento?. He aquí interrogaciones que el realismo no podría plantearse. La realidad del mundo exterior, que no era problema para el realismo, se convierte en un problema, y delos más graves, para el idealismo. El idealismo ahora, como quiera que haya echado el ancla en el yo pensante, no puede salir del yo pensante para llegar a la realidad de las cosas, sin hacerlo de un modo metódico, cauteloso, y en suma, sin un esfuerzo especial por construir esa misma realidad. Dicho de otra manera: la realidad de las cosas en el realismo es dada, en cambio en el idealismo necesitará ser demostrada, o deducida, o construída. El idealismo no tendrá más remedio que deducir, demostrar o construir la realidad del mundo exterior."

De todos modos cabe plantearse aquí un idéntico problema para el realismo: ¿la realidad de las cosas del mundo exterior es para esta postura de facto, pero cuál es la realidad de quien dice que esas cosas son reales? ¿Cuál es la facticidad, si es que tiene alguna del yo pensante, del percipiente, de quien produce la idea de la cosa? ¿Es el yo que piensa una cosa más del mundo exterior o posee una interioridad diferente, un matiz distinto al ser aquel capaz de pensar las cosas dadas en la exterioridad? Si el yo fuese una cosa más cae la diferencia entre sujeto y objeto, situación que sabemos que recorrió toda la historia del pensamiento occidental. Y además de ser así, ¿cuál es el lugar, entonces, del 'pienso que pienso', 'soy el producto del pensar sobre mí mismo'? Problema interesante que nos propone, una vez más, la cuestión del nombre: si las cosas son, están dadas, tienen una realidad en sí mismas independientemente del humano, cuál es, entonces, el valor del nombre que -y nuevamente

recurrir a Hegel -las hace ser en su tiempo. Es también Heidegger quien se ocupa de este problema en su trabajo acerca, precisamente, de "La cosa".

De todos modos cada idealista quiso encontrar una salida al dilema y como García Morente lo llama, hay un punto en Descartes de "realidad recobrada".

Una vez dadas las pautas del pensamiento claro y distinto, una vez establecida la existencia de Dios, llega a la afirmación que esa existencia de Dios es una garantía de que los objetos pensados pero por ideas claras y distintas, son reales, tienen realidad. Es decir: el mundo es real y tiene realidad. Pero ¿qué mundo se ha creado así?

En el "Discurso del Método" (36) expone: "Después de esto quise buscar otras verdades y, habiéndome propuesto el objeto de los géometras, que yo concebía como un cuerpo continuo, o como un espacio indefinidamente extenso en longitud, anchura y altura o profundidad, divisible en diversas partes que podían tener diversas figuras y tamaños, y ser movidas o traspuetas de todas maneras, puesto que los géometras suponen todo eso en su objeto, recorrí algunas de sus demostraciones más simples. Y habiendo notado que esa gran certidumbre que todo el mundo les atribuye, sólo se funda en que se las concibe evidentemente, según la regla que hace poco exponía, advertí también que no había en ellas absolutamente nada que me garantizara la existencia de su objeto. En efecto, por ejemplo, yo veía bien que suponiendo un triángulo, era preciso que sus tres ángulos fueran iguales a dos rectos; mas no por eso veía nada que me garantizara que en el mundo hubiera ningún triángulo. En cambio, volviendo a examinar la idea que yo tenía de un ente perfecto, encontraba que la existencia tiene que estar comprendida en él del mismo modo como en la de un triángulo que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos, o, en la de una esfera, que todas sus partes son igualmente distantes de su centro, o más evidentemente aún; y que, por consiguiente, por lo menos la idea de que es o existe Dios, que es este ente perfecto es tan cierta como pueda serlo una demostración de geometría."

¿Qué mundo, qué realidad, examina e interroga, entonces, Descartes? Una realidad y un mundo deshumanizado y sí geometrizado, un mundo de líneas, puntos, ángulos, rectas, esferas, cuerpos geométricos. García Morente lo afirma también con claridad: "Es un mundo de puras realidades geométricas es la extensión, "l'étendu"; es la extensión de distancias. Por eso el sistema de Descartes está montado sobre estas tres substancias: el yo pensante o pensamiento, la extensión - la res extensa - y Dios." "Descartes extrae del yo un mundo de puntos y figuras geométricas."

Para Jean Wahl la conclusión es similar (37): "Finalmente, no hay más realidad que la extensión; esto es lo que Descartes muestra con el ejemplo de la cera; las cualidades de la cera pueden desaparecer todas y no obstante la cera subsiste. Pero ¿qué es lo que subsiste cuando decimos que la cera subsiste? Es algo que está constituido por una simple "introspección del espíritu". ¿Pero deja esta inspección del espíritu subsistir ante nosotros la cera sensible? Más bien, es un acto por el que eliminamos todas las propiedades sensibles para conservar tan sólo la extensión. Este trozo de cera particular ha desaparecido, se ha fundido, como lo dirá con mayor claridad Spinoza, en la extensión universal".

¿Cuál es la particularidad, adónde ha ido a terminar, la peculiaridad del sujeto y del objeto si solo se trata de fundirse y confundirse en la extensión del universo? Dentro de lo inconmensurable del universo, los seres y los objetos se destacan en el tiempo de su particularidad individual. Si como afirmaba Freud somos apéndices del plasma germinal, tomado en términos de universalidad, qué posibilidades otorga el pensamiento cartesiano al individuo, a la precisión necesaria de cada ejemplar de cada especie. Nos recuerda el decir de Píndaro cuando poetizaba: "Sueño de una sombra: el hombre".

Emile Bréhier, (38) para terminar, afirma que "...por paradójico que ello pueda parecer, la afirmación de las cosas exteriores se basa en la presencia dentro de nosotros de ideas oscuras y confusas que no entran bajo ningún aspecto en la idea clara y distinta de la extensión que constituye la esencia misma de las cosas."

Pasemos ahora a la concepción kantiana del ser - en un brevísimo repaso - que seguirá nuestro camino de llegar a definir la realidad por relación al ser. Según Wahl(39)debemos partir de la separación del fundamento lógico del fundamento real, o sea que la idea general sería que de las consideraciones lógicas no podemos desprender lo que se refiere a lo dado por la experiencia.Según Wahl es lo que Kant enunció en "Ensayo para introducir en la cosmología el concepto de cantidad negativa"."En este mismo año expone, a propósito de la crítica de la prueba ontológica,su teoría de la irreductibilidad de la existencia (Dasein) a todo atributo lógico. Es llevado a distinguir los dos sentidos del verbo ser, el verbo ser como cópula que liga al atributo y el sujeto,y el verbo ser que pone, y pone absolutamente,la existencia de un sujeto. Lo que ya decía en 1763 subsistirá en la "Crítica de la razón pura".

"A propósito de Dios, Kant se plantea la cuestión de saber qué es la existencia. Kant designa la idea de existencia con un cierto número de términos equivalentes:Dasein, Existenz, Wirklichkeit, Objektive Realität. Respecto de la existencia así significada, Kant sostiene que no es un predicado real; por predicado real entiende el predicado de una res, de una cosa. La existencia no es una determinación o, dicho de otra manera, no es una esencia."

"El argumento ontológico por el cual de la perfección de Dios se desprende su existencia puede considerarse como un resumen y, por así decirlo, como un símbolo de todo el pensamiento clásico en cuanto afirma que lo que es más perfecto existe más y que, por consiguiente, el ser absolutamente perfecto existe por sí mismo".

"Pero, dice Kant, si digo: Julio César es, no atribuyo ningún atributo nuevo a la noción de Julio César; lo que hago es poner a Julio César, comprendidas todas las determinaciones que incluye. Si hablo de cien táleros reales, no añado nada al concepto de cien táleros; no hay diferencia entre el concepto de cien táleros imaginarios y el concepto de cien táleros reales; de lo contrario,los táleros reales no serían verdaderamente táleros puesto que ya no responderían a este concepto. La diferencia entre lo imaginario y lo real no reside en ningún concepto, sino en la inexistencia de uno y la existencia de otro."

"La existencia no es pues un atributo.Esta es la parte negativa de la tesis de Kant. Por consiguiente, de la esencia de lo perfecto no podemos desprender la existencia de lo perfecto. La existencia no es una perfección."

"La existencia es una posición y ésta es la parte positiva de la tesis de Kant" y comenta Wahl que así el ser se convierte en el verbo habiendo sido, en Parménides el sujeto y en Platón el predicado objetivado.

"Pero, ¿cómo sabremos que una cosa es? ". Y aquí Kant radicaliza la idea de 'posición'. Sólo habrá una verdadera y legítima posición cuando el pensamiento se afirma a partir de la experiencia.Tendremos la materia informada por formas y categorías de allí la sensación nos permitirá una experiencia, consultada ésta, podremos afirmar una existencia. Se enfatiza el concepto de intuición sensible, sin élla "el concepto está vacío." "La sensibilidad nos da objetos." De esos objetos comenzamos por decir que son - no qué son - y luego por las formas de la sensibilidad y las categorías del entendimiento podremos respondernos que son. La gnoseología kantiana no puede entenderse sin hacer entrar formas y categorías sin lo cual permanecemos en lo incognoscible. De la experiencia, por tanto, no surge Dios en tanto la experiencia sólo nos da fenómenos y "Dios es una cosa en sí."

Continúa Wahl su comentario diciendo que:"Sí,vemos cómo, en primer lugar, por la negación de la tesis de que la existencia es un predicado, y en segundo lugar por la afirmación de que la existencia sólo puede probarse si se encuentra el objeto buscado en el interior de la experiencia, Kant arruina todo el esquema racionalista que había persistido desde Platón ...y que había sido tan claramente formulado por Descartes - autores que hemos revisado en este sentido -.Ya no existe aquella jerarquía de seres que iba desde lo menos perfecto hasta el ser más perfecto. En lo sucesivo los seres imperfectos existirán tanto como Dios, e inclusive en un